Ph. Pr. Buchner
171 f

<36606425440010

<36606425440010

Bayer. Staatsbibliothek

Das Wesen und die Formen der Religion.

Von

A. Buchner,
Professor der Philosophie in Dilingen.

Zweyte ganz umgearbeitete Auflage.

Erster Band.
Von dem Wesen der Religion.

Landshut, 1809.
bey Joseph Thomann, Buchhändler.

Min. d. Jnnern

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Das

Wesen der Religion

von

A. Buchner.

Landshut, 1809.

bey Joseph Thomann, Buchhändler.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Non est profecto putandum, acuta et quodamodo philosophica hominum ingenia unquam alia esca, praeterquam philosophica, ad perfectam religionem allici posse paulatim atque perduci. Acuta enim ingenia soli se rationi committunt; cumque a religioso quodam philosopho hanc accipiunt, religionem subito communem libenter admittunt. Qua quidem imbuti ad meliorem religionis speciem sub genere comprehensam facilius traducuntur.

M. Ficinio,
Proem. ad Plot.

Vorrede.

Wenn der Glaube an Religion zu wanken anfängt, so giebt es kein anderes Mittel mehr, die Religion selbst aufrecht zu erhalten, als die Wissenschaft. Denn wie der gewiß eben so religiöse als gelehrte Ficinio bemerkt, Geister einmal gewöhnt alles mit dem Auge der Vernunft zu durchforschen, werden dieß Verfahren auch auf die Lehrsätze der Religion anwenden. Im Falle nun ihre Wahrheiten vor diesem Lichte

bestehen; wird dem Verstande das Herz nicht widerstreben. Denn kein menschliches Herz ist so böse, daß es einer deutlich erkannten Wahrheit geflissentlich widerstehen, und ihr dem Beifall versagen könnte. Man kann daher nach meiner Ueberzeugung in unsern Tagen die gute Sache der Religion durch nichts mehr fördern, als wenn man von ihren Lehren zeigt, daß ihnen keine geringere Evidenz und Gewißheit zukomme, als selbst den gewissesten und evidentesten unserer andern Erkenntnisse. Ich bin überzeugt, daß die Menschen, wie sie ihre Religion verstehen, dieselbe auch schätzen werden. Was man nicht versteht, verachtet man gewöhnlich, wenn es gleich öfters das Vortreflichste ist. Selbst ihre Feinde und Verächter werden dann nicht länger mehr ihr gegenüber stehen wollen, aus Furcht, vor den Augen der Welt als Finsterlinge, als Freunde der Unwissenheit und des Irrthumes erscheinen zu müssen, und, wie bekannt, ist ihnen lieber, als dieser, jeder andere Schein.

So lange aber die Religion in die Bundeslade verschlossen, und in dem mysteriösen

Dunkel erhalten wird, in welches die Vorwelt sie eingehüllt hat, wird sie immer mit dem Unglauben und Aberglauben zu kämpfen haben; mit jenem, weil er in diesem Behältniß nichts, denn Trug und Täuschung verborgen wähnt, mit diesem, weil er etwas ganz anders hineindichtet, als wirklich darinn enthalten ist. Seit Christi Erscheinung ist das Dokument des Bundes zwischen Gott und den Menschen nicht mehr einer Kaste, sondern der ganzen Menschheit anvertraut: und die ewigen Wahrheiten sollten nicht mehr blos Eigenthum einiger Wenigen, sondern Aller seyn.

Meine Bemühungen in gegenwärtiger Schrift über die Grundwahrheiten der Religion das Licht der Vernunft zu verbreiten, sind aus einem redlichen und reinem Herzen geflossen. Kein anderes Interesse, als das der Wahrheit, hat mich zur nochmaligen Umarbeitung und Herausgabe derselbem bewogen. Ich bitte daher alle diejenige, welche immer dieses Buch lesen, es auch aus diesem Gesichtspunkte zu beurtheilen. Nach Wahrheit habe ich gestrebt; wenn ich

sie auch nicht immer erreicht habe, so mögen sie bedenken „Errare humanum est“. Meine Absicht war nicht die Lehren der Religion zu untergraben, sondern sie fest zu begründen. Ich habe zwar alles, was in dieser Schrift vorkommt, wiederholtermalen und reiflich überdacht; und nichts aufgenommen, was mir nicht im hellsten Lichte, in einer bestimmten, deutlichen Idee erschienen ist. Indessen hält gar oft der Mensch für Licht, was nur ein matter Widerschein desselben ist. Es ist mir daher nicht nur nicht unangenehm, sondern sogar höchst erfreulich, wenn man mich auf die irrigen Ansichten, die etwa hin und wieder noch vorkommen, aufmerksam macht, oder eines Bessern belehrt. Nur wünsche ich, es möge dieses auf eine Weise geschehen, wie sie dem Menschen und dem Gelehrten ziemt, mit, solchen Forschungen gebührender, Schonung, und dann mit Gründlichkeit. Auf Beurtheilungen, die aus einer andern Quelle als der der reinen Wahrheitsliebe hervorgehen, auf Aeusserungen und Consequenzmachereyen befangener, fanatischer Köpfe, auf hartnäckige Verläugnung

Inhalt.

Seite
Einleitung
A. Realität des Religionsbegriffes 1
B. Der Religionswissenschaft
a. Möglichkeit
b. Nothwendigkeit
c. innere Beschaffenheit, und
d. Verhältniß zu andern Wissenschaften 20
Der Religionswissenschaft

Erster Theil.

Von dem Wesen der Religion

Erster Abschnitt.

Von der Religion an sich und ihrem Wesen nach betrachtet 42

Erstes Hauptstück.

Von Gott.
I. Vom Daseyn Gottes 48
II. Von der Erkenntniß Gottes 70
III. Von der Idee Gottes 87

Zweytes Hauptstück.

Von dem Verhältniß des Menschen zu Gott.

I. Von dem Ursprung der endlichen Dinge durch den Abfall der Ideen 112
II. Von der Versöhnung der Natur mit Gott durch den Menschen 169
III. Von der Religion 177

Zweyter Abschnitt.

Von der Religion ihren Verhältnissen nach betrachtet 212
I. Von der Naturreligion.
II. Von der Religion des Verstandes
III. Von der Religion des Willens . . . 227

evidenter Sätze, aus dem Grund, weil sie dieser oder jener zuerst ausgesprochen hat, u. d. gl. kann und werde ich nie eine mindeste Rücksicht nehmen. Denn was soll man, wenn man auch wollte, einem Manne sagen, der, wie z. B. der Recensent meiner Grundsätze der Ethik im VII. und VIII. St. der O. D. allg. Lit. Zeitung des Jahrg. 1808, es über sein Herz bringen kann, die Wahrheit des Satzes „das gute Handeln besteht im Handeln aus einem absoluten Beweggrunde (aus Liebe) und nach einer absoluten Erkenntniß (nach Wahrheit)", hartnäckig zu verläugnen, Wem dieser Satz nicht wahr ist, der kann für Wahrheit keinen Sinn haben. Er ist nicht Ausspruch eines einzelnen Menschen, sondern der ganzen Menschennatur.

Opinionum commenta delet dies,
Naturae judicia confirmat,

Wann der zweite Band dieses Werkes „von den Formen der Religion" erscheinen wird, kann

ich noch nicht bestimmen. Er enthält die Deutung der Mythen des Heidenthums, eine Arbeit die mit mehrern Schwierigkeiten verbunden ist, als ich anfänglich vermuthete.

Es sind zwei Fragen, welche ich in eben so vielen nachfolgenden Vorlesungen, die als eine

Einleitung in die Religionswissenschaft

zu betrachten sind, beantworten werde.

Die Erste.

Ist die Religion etwas Wirkliches, entspricht diesem Ausdrucke ein Gegenstand, der wahrhaft, und nicht blos in der Opinion des Menschen existirt?

Die Zweite.

Ist die Religion auch ein Gegenstand unsers Wissens, ist eine Wissenschaft derselben möglich?

Was die erste Frage betrift, so wurde sie gar oft schon von den Alten und Neuen motivirt, und ich müßte darüber nicht eines, sondern mehrere Bücher schreiben, wollte ich die Meinungen alle anführen, die über diesen Gegenstand zu Tag gefördert wurden.

Daß der Religion keine leere Einbildung zu Grunde liege, von diesem Wahne möchte jeden auch schon eine oberflächliche Ansicht ihrer Geschichte heilen. Kein Volk in der Weltgeschichte werdet Ihr finden, das ohne Religion gewesen, ja, das in gewissen Zeitabschnitten die Religion nicht höher geachtet hätte, als alle anderen Güter. Nicht nur einzelne, unter den Nationen der Erde zerstreute Menschen, sondern ganze Völker könnt Ihr sehen, wie sie freiwillig aus innerm Antriebe einem höchsten Wesen huldigend, demüthig vor ihm sich niederwerfen, durchdrungen von den mächtigen, unwiderstehlichen Gefühlen, daß alles, was sie sind und haben, ihnen von diesem hohen Wesen komme. Durchwandert die Welt; Ihr werdet überall, von den äußersten Winkeln Sina's bis an die westlichen Küsten Nigritiens, und von dem lezten sibirischen Eisberg bis in die innersten Tiefen des noch unbezwungenen Amerika Denkmäler finden, der Religion errichtet. Wer kann hinwegschreiten über deine Trümmer, heiliges Zion! wer in die Tiefen deiner Tempel hinab, wer in die Höhe deiner Pyramiden hinaufsteigen, wundervolles Aegypten! lange genug Sitz der Weisheit, und der göttlichen Geheimnisse treue Verwahrerin! Wer kann über deine Ruinen hinschauen, mächtiges Persepolis! Wer zwischen deinen unzähligen Tempelhöhlen, Pagoden, Statuen, Säulengängen ꝛc. vorüberwandeln, reiches sanftmüthiges Indien! Wer kann auch nur die Zeichnungen deiner Götterpalläste anschauen, du kunstreiches Land der Griechen, und du prächtiges Rom! und mit harten fühllosen Herzen sagen: alle diese unendliche Mühe und Geistesanstrengung,

alle jene unermeßliche Reichthümer haben die Völker und ihre Beherrscher an eitle Traumbilder verschwendet?

Durchgehet die Geschichte der Völker aller Zeiten, und Oerter, und wenn Ihr mir nur eine Nation aufzeigen könnet, in dessen Schicksalen Ihr nicht die Wirkungen eines höhern Wesens innigst verflochten findet; auch ich will dann beitreten euren Zweifeln und eurem Unglauben. Nur mit zwei Stücken, bitte ich Euch, müßt Ihr mich verschonen: mit der psychologischen Erklärung des Ursprungs der Religion, und mit der Einwendung gegen ihre Erscheinungsformen, diese ihr von der Zeit und den Menschen gewürkte Hüllen. In Ansehung des ersten verweise ich Euch auf den Sextus, dem ihr wohl auch in dieser Sache euer Vertrauen nicht entziehen werdet. Nachdem er die Meinungen einiger Philosophen über den Ursprung des menschlichen Glaubens an die Götter angeführt, fährt er fort: * Solche Erklärungsarten wären nun noch viele andere möglich; allein es ist an keiner etwas Wahres, Festes, Bleibendes. Denn was diejenigen betrift, die den Glauben an die Götter als eine Erfindung der ersten Gesetzgeber, und anderer klugen Menschen ausgeben, so scheinen sie den eigentlichen Sinn der Frage nicht erreicht zu haben, der ist: wie denn die Menschen, und also auch die Gesetzgeber zuerst auf den Gedanken einer Gottheit gekommen. Dann aber ist auch darauf zu sehen, daß die verschiedenen Völ-

* advers. Mathem. lib. 8.

kerschaften verschiedene Vorstellungen von ihren Göttern haben. Die Perser beten das Feuer, die Aegyptier das Wasser, und andere Völker die Gottheit auf andere Weise an. Wenn nun alle Völker von einem Urvolke ausgegangen, wie können sie von ihrem ersten Gesetzgeber solche verschiedene Vorstellungen von der Gottheit erhalten haben? Aber vielleicht von ihrem zweiten und eigenthümlichen? Ich wiederhole wieder die nemlichen Fragen. Absichtliche Täuschung und Staatsgesetze, überhaupt die Macht, haben daher die Götter nicht erschaffen.

Auch nicht die Dankbarkeit; denn die Menschen, die ihre Väter und Wohlthäter in den Kreis der Götter versetzten, mußten sie nicht schon eine Kenntniß derselben zuvor gehabt haben? Noch der Nutzen; denn für so unvernünftig muß man die Menschen doch nicht halten, daß sie Dinge, die vor ihren Augen entstehen, und vergehen, Flüsse und Seen, ihre Hausthiere, Gefäße u. s. w. als Götter angebetet hätten.

Die Erde selbst, woraus sie alle stammen, als ihre erzeugende Göttin anzubeten, möchten sie allenfalls noch Grund gehabt haben, aber gewiß beteten sie nicht jene Substanz an, die durch den Pflug zerschnitten und aus den Bergen hervorgegraben wird; sondern jene innere selige Kraft, die die Natur befruchtet, sie ordnet, und lenkt.

Am wenigsten die Furcht vor einem mächtigen Wesen, oder die Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit, wie Kritias der Tyran glaubt.

„Es war eine Zeit, sagt er, da die Menschen ohne Gesetze, gleich den Thieren lebten, wo Gewalt für Recht galt, keine Belohnung des Guten, und keine Bestrafung des Bösen bestimmt war. Es verordneten die Menschen nun Strafgesetze, damit das Gesetz über ihr Thun herrsche, und allen Frevel im Zaum halte. Jedes Verbrechen wurde bestraft; allein die Gesetze konnten zwar offenbares, nicht aber verborgenes Unrecht verhindern. Jezt trat ein verständiger, kluger Mann auf, der ein Zwangsmittel aussann, wodurch die Menschen abgeschreckt werden konnten, auch im Verborgenen Böses zu thun, zu reden, oder zu denken. Er führte Götter ein, Unsterbliche und Mächtige, deren Geist alles sieht und hört, denen keine böse That, und kein böser Gedanke verborgen bleibt; denn sie sind denkende Geister. Er verbreitete diese so nützliche Lehre unter den Menschen, die Wahrheit verbergend in täuschenden Worten. Dort thronen die Götter, sagte er, woher die grösten Schrecken den Sterblichen kommen. Dort im Himmelsgewölbe, wo sie die Blitze sehen, und die krachenden Donner hören, wo die Sterne funkeln, die Meisterwerke ihrer Kunst: wo der Feuerklumpe der Sonne einherschreitet; woher der Regen die Erde befeuchtet u. s. w. Diese Furcht pflanzte er in die Herzen der Menschen. Klüglich hat er, um sie zu unterhalten, diesen Aufenthalt der Göttet erdichtet, und so tilgte er durch sie heimliche Frevel gegen die Gesetze.“

Diesen Kritias könnt Ihr jeden Tag, jede Stunde noch so reden, und gegen die Religion losziehen

hören. Läugnen kann ich's nun eben nicht, daß die Religion der meisten Menschen auf solchen Eigennutz, auf diese beiden Gemüthsbewegungen, Furcht vor Uebel, und Hoffnung des Wohlergehens sich gründe, und daß selbst eine große philosophische Schule unsers Zeitalters, die nie aufhören kann, die reine Sittlichkeit anzupreisen, zulezt dennoch die Religion einhängt in diesen Angel. Allein, wenn die Menschen in ihrem Egoismus so tief eingewurzelt stehen, daß sie glauben können, die ganze Welt sei ihretwegen gemacht worden, und die Gottheit selbst nur zu ihrem Dienste da: wer kann für solche Thorheit; oder soll daraus ein Argument wider die Religion hergenommen werden können? Nehmet Hoffnung und Furcht aus der Seele des Menschen, und schauet einmal, ob ihr auch die Religion mitgenommen habet.

Die Religion, sage ich Euch, gründet sich nicht auf so zufällige und wandelbare Affectionen des Subjektes, sondern auf eine allgemeine, unwandelbare Anschauung: sie will nicht dasein, weil wir sie zu irgend etwas bedürfen, sie will nicht uns dienen; wohl aber sollen wir ihr dienen, wir sollen sie mit Liebe pflegen; denn das Niedere ist dem Höheren untergeordnet, und das Einzelne muß sich anschmiegen als Glied an das Ganze. Solche Stimme versteht aber das Zeitalter nicht, indem es zu sehr gewohnt ist, alles um sich als Trabanten kreisen zu lassen.

Nicht viel Ehre macht es unserer Aufklärung, und unsern Fortschritten in den Wissenschaften, wenn

wir die Religion darum verachten und wegwerfen wollen, weil sie von eigenmächtigen Menschen, und Thoren zu unedlen Absichten mißbraucht worden.

Noch weniger aber würden wir daraus erndten, wenn wir ihr unsere Verachtung fühlen ließen, wegen der Formen, in welche die Zeit sie eingehüllt hat. Das ist Menschenwerk, das sind die Kleider, womit das Volk sie umhängt.

Wer nur von Euch, die ihr Euch die Gebildeten, und die Aufgeklärten des Zeitalters nennet, wollte seine Achtung für den Menschen auf den Rock desselben gründen? Wer von Euch, ihr Kunstverständigen, den Werth oder Unwerth des Gemäldes aus seinem Namen, oder den Umgebungen durch Pfuschers Hände, oder auch aus dem Ruße bestimmen wollen, womit es die Länge der Zeit überzogen? Wer von Euch ihr Gelehrten und Vernünftigen, urtheilen über den Gehalt eines Buches, über die Schönheit eines Gedichtes aus der Eleganz der Lettern, womit es gedruckt, oder aus der barbarischen Sprache, in die es ein schlechter Uebersetzer übertragen hat?

Von Euch erwarte ich, daß Ihr auf den Kern der Sache, auf das unveränderliche Wesen derselben sehen werdet; an der Schale, an den Umgebungen hängt nur der Pöbel. Das will ich Euch gern glauben, daß Ihr in manchen Lehrbüchern der Theologie, in den unzähligen Tönen, und Ceremonien des Kirchendienstes nicht viel Göttliches findet, wohl

aber Vieles vom Gemeinen, Endlichen und Unwürdigen. Der Geist ist dort vielfältig in lauter Formeln und Worten, hier in veraltete Symbole, und sinnlose Handlungen von Schaarwerkern im Weinberge des Herrn, vergraben. Drei Jahre, und nochmal drei könnt Ihr in den Hörsälen der Theologie sitzen und ich will Euch's eben nicht widersprechen, wenn Ihr es selbst saget, daß Ihr nach solcher langen Zeit eben so leicht am heiligen Geiste, wieder herausgeht, als Ihr hineingegangen. Hab ich's ja selbst erfahren. —

In diesen Schulen werden die Todten durch die Todten begraben: der todte Buchstabe wird hier fortgepflanzt; der Geist aber, wenn er auch hin und wieder sich ausgießt, wird gewöhnlich nicht wieder eingegossen, sondern verdampft auf dem Wege vom ersten Munde ins erste Ohr.

Bei Tag- und Schaarwerkern, die sich so mühselig abpflügen am Acker der Religion, müßt Ihr das Göttliche nicht suchen. Zur Quelle des Lichtes und des Lebens gehet selbst hin, und schöpfet aus dem lebendigen Wasser, nicht aber löschet euren Durst blos mit dem todten, und körperlichen. Genügt Euch's nicht, und wollt Ihr bei allem dem doch noch Worte haben: so wählet die Worte des Gottbegeisterten Propheten selbst; nur sie sind vermögend in Eurer Seele das himmlische Feuer zu entzünden.

Daß die Religion etwas Wirkliches sei, das habe ich inne worden erst durch eigne Erfahrung.

Ich sage es nicht um mich zu rühmen; es wissens alle, die von ihr sind gerührt worden, daß solche Empfindungen in die Tiefen des menschlichen Herzens, in das geheime Kämmerlein verschlossen werden. Ich sage es darum, weil ich es nicht anders, als durch mich selbst beweisen kann, daß es umsonst ist, Jemanden die Religion durch Worte, und Beschreibung kennen zu lehren. Eine einzige Berührung, die deine Seele von der Gottheit erfährt, wiegt hundert Beweise von der wirklichen Existenz derselben auf, die du aus tausend Büchern zusammenliesest. Ich muß es gestehen, daß es in meinem Leben eine Zeit gab, wo ich nicht nur die Religion nicht gehabt, sondern sie selbst als etwas des Bewerbens unwürdiges betrachtet habe. Ich lernte frühzeitig die Nichtigkeit all der Beweise kennen, die Philosophen und Theologen für die Existenz Gottes, für die Nothwendigkeit der Religion, und der Offenbarung anzuführen pflegen. Ihre Vorstellungen von den ewigen Wahrheiten der Religion waren von den meinigen ganz verschieden, die Gründe, worauf sie die Dogmen stüzten, haben mir nicht nur nicht genug thun können; sie brachten in mir den Gedanken hervor, daß, wäre die Sache an sich fest und haltbar, man nicht so vieler fremdartiger Stützen, so vieler Worte, und Gerüste nöthig hätte. Je länger ich nachdachte, um so verwirrter und dunkler wurde mir Alles; denn ich war schon jezt einmal im Denken; was sich nicht deutlich denken, in das System der Begriffe nicht hineinschieben läßt, dessen Existenz ist ungewiß, und eines Philosophen unwürdig ist es, das Ungewisse für wahr zu halten. Durch

eigne Kraft hätte ich mich von diesem Skepticismus nimmer befreit. Die Religion hat sich selbst mir mitgetheilt, in dem Augenblicke, wo ich mich ihrer entledigen wollte. Unvergeßlich, und ewig jung steht er vor mir jener merkwürdigste Moment meines Lebens, wo die Gottheit zum erstenmale in der Natur mir begegnete. Meine Seele dehnte sich mächtig aus, um den Weltgeist aufzunehmen; bald war sie so glücklich, ihn selbst in ihren innersten Tiefen vorzufinden. Worüber ich vorher immer gelächelt, wovon mich kein Glauben, und kein Wissen überzeugen konnte, über die Wunder in der Religion, davon ward ich auf einmal durch eigne Erfahrung, überzeugt; denn ohne dieses Wunder wäre ich nie zur Religion gekommen, und kein Mensch sage mir, daß aus seiner Religion das Wunderbare verbannt sei. Warum so Viele den Wundern gram sind, daran ist Schuld die verkehrte Vorstellung ihrer Vertheidiger selbst, wie ich in der Folge noch zeigen werde.

Ich dachte über die Ursachen nach, welche mir bisher den Anblick der Religion verwehrt hatten. Ich fand, daß ich sie in einer Region des Geistes aufgesucht, wo sie nicht wohnet. In der Wissenschaft sagten mir die ersten Lehrer meiner Jugend, sollst du sie finden. Ich glaubte ihren Worten; denn ein Geist, der das Denken noch nicht selbst gelernt hat, wird auch durch Worte überzeugt. Die spätern lernten mich meinen Irrthum einsehen, ich fand es selbst, daß ich einem Gedanken-Ding gehuldigt, und wollte den Götzen nicht weiter an-

beten. In der Moral, sagten sie, würde ich finden, wornach meine Seele verlangt. Sie wiesen mir die ihnen selbst nicht recht bekannten Wege; ich folgte treulich. Ueber Hecken, und Dörner, Gräben, und Bäche gieng der Weg; Berge wurden übersetzt, Moräste durchwattet. Ermüdet setzte ich mich oft; der Entschluß weiter zu gehen wankte; die Hoffnung aber, nun doch bald am Ziele zu sein, und im Angesichte des langersehnten Gutes, siegte wieder.

Nachdem ich lange, unermüdet, und unverdrossen fortgearbeitet, sagte mir endlich mein Führer, daß er mich nun an das Ziel geführt. Der eine Theil des höchsten Gutes wäre von uns gesetzt worden; und es sei eine unablässige Forderung der Vernunft, daß, wenn der Grund, auch die Folge müsse gesetzt sein. Der Sittlichkeit müsse die Glückseligkeit folgen; das Wesen aber, so diese Folge in Vollzug setzt, und die Glückseligkeit unter den Menschen vertheilt, nach Maßgabe ihrer Sittlichkeit, sei das heilige, allmächtige, gerechte, und selige Wesen, die Gottheit. Ich war überrascht, daß ich nun durch mein Handeln, wie vormals durch mein Denken an dasselbe erwünschte Ziel gekommen wäre. Es konnte mir jezt nicht mehr fehlen, dachte ich, das Handeln sei etwas ganz anders, als das Denken, und was aus ihm mit Nothwendigkeit folgte, das konnte nicht mehr ein bloßes Gedankending, es mußte etwas Wirkliches sein. Allein, als ich mich von der Verwunderung dieser neuen Ansicht ein wenig erholet hatte, und in etwas zur Besinnung gekommen war, beunruhigten mich wieder folgende Fragen,

die ich theils mir selbst ausgesonnen, theils von andern gehört hatte.

Ist der zweite Theil der moralischen Weltordnung, die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit, nicht auch durch das bloße Denken hervorgebracht, kennt Jemand diese Glückseligkeit durch Erfahrung?

Zweitens ist die Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eine nothwendige Sache, verlangt der wahrhaft gute Mensch einen Lohn für seine Tugend, macht ihn diese nicht selbst schon zufrieden, erhebt sie ihn nicht über alle Glückseligkeit des Lebens?

Drittens ist es erlaubt unsern Begriff von Glückseligkeit, den wir bloß durch sinnliche Empfindungen, durch Erfahrung kennen, auch ins Reich der Geister hinüberzutragen?

Wenn die Religion nur eine Folge der Tugend ist, wie steht es mit der Religion der Sünder, und sohin mit der Religion aller Menschen? Hat sich nicht Gott selbst gewürdigt mit Sündern umzugehen, von einer Sünderin die Füße sich trocknen zu lassen, wurde er nicht von Sündern erkannt? Wie wäre dies möglich, wenn's nur der sittliche Mensch allein vermöchte? Bei dem Gefühle meiner eigenen moralischen Schwachheit, bei dem lebhaften Bewußtsein meiner gebrechlichen, sündhaften Natur war mir Gott nicht weniger gegenwärtig, als er es war bei dem Gefühle der Stärke meines Geistes über das

Fleisch, bei den hohen Gesinnungen, die mich in einer solchen tugendhaften Stunde, über mich selbst hinaushoben, und über alle irrdischen Verhältnisse, freilich hier anders, als dort, aber gegenwärtig war er mir immer.

Diese Fragen, die ich nicht lösen konnte, die ich nirgends aufgelöset fand; diese Erfahrung, die ich oft bei mir gemacht habe, und noch immer machen muß, beunruhigten, wie gesagt, meine Seele nicht wenig, und brachten in mir die nämlichen Zweifel zurück, die mich schon beim Eintritt in den Kreis der Gelehrten zu ängstigen anfiengen, die Zweifel über die Wirklichkeit der Religion.

In der Wissenschaft habe ich sie nicht gefunden; nun fand ich sie im wirklichen Leben auch nicht. Ich fieng nun die Schriften zu lesen an, deren Verfasser allgemein als religiöse Menschen gepriesen werden. Ich fand gar bald, daß sie auf die Wissenschaft nichts vertrauen, und in ihren Reden, und Schriften nichts weniger als die wissenschaftliche Methode beobachten. Auch fand ich, daß sie häufig über ihre moralische Schwachheit klagen, sich als große Sünder vor Gott erkennen, ihn um Verzeihung bitten, um Kraft und Stärke zum tugendhaften Leben. Ich nahm daraus ab, daß ihre Religion nicht geschöpft sein könne, weder aus ihrer Wissenschaft, noch aus ihrer Tugend, sondern daß sie ihre religiöse Zuversicht, und Ueberzeugung aus einer andern Quelle müßten erlanget haben.

Durch langes Nachdenken über mich selbst, durch eine genaue Beobachtung meines Gemüthes in seinen verschiedensten Zuständen, kam ich endlich darauf, was ich schon längst hätte wissen sollen, leicht hätte wissen können: daß nämlich dem Menschen nicht nur ein oberes Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, sondern auch ein oberes Gefühlvermögen einwohne, und daß die Religion vielleicht in diesem gegründet sein könnte. Jezt gieng mir Licht auf, warum ich die Religion immer gefühlt, und wie ich sie aufsuchen wollte, nie gefunden habe. Ich suchte sie beständig da, wo sie nicht, oder wenn auch, als fremder Gast nur zu treffen war.

Religion, sprach ich rasch aus, ist Gefühl.

Das ewige Wesen, welches der Natur, und der Menschheit zu Grunde liegt, offenbaret sich nicht nur im Verstande des Menschen durch die Wissenschaft, und im Willen durch die Tugend, sondern auch im Sinne durch die Religion.

In meinem Ausspruch stärkte mich das Urtheil eines neuen Verkündigers der Religion, mit einer Kühnheit, und Zuversicht ausgesprochen, wie ich es noch nie gehört, oder gelesen. „Religion, sagt er, ist Sinn und Geschmack für's Unendliche — Ihr Wesen ist weder Denken, noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. * Gleichwie im menschlichen Gemüthe, dachte ich mir, ein dreifaches Vermö-

* Der Verfasser der Reden über Religion. S. 50. 53.

gen unterschieden wird: das Gefühl- Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, so müsse auch das einem jeden correspondirende Objekt von dem andern unterschieden werden. Aus dem Erkennen sprosset die Wissenschaft, aus dem Begehren die Tugend, aus dem Gefühl also die Religion; die Religion empfindet, was die Wissenschaft erkennet, und die Tugend übet: noch mehr, Gott selbst fühlet sich im Menschen: Der Innbegriff dieser Gefühle, schloß ich, sei Religion: erkenne sich im Menschen, der Innbegriff dieser Erkenntnisse Wissenschaft, und handle in ihm, dieses Handeln sei Tugend.

Religion also ist die Hauptsache, die Grundlage von Allem; ohne sie giebt es keine Wissenschaft, und keine Tugend. Wie einzig der Sinn dem Verstand, und dem Willen die Objekte der Thätigkeit darreicht, und wie sie beide ohne ihn nur mit leeren Begriffen und unbedeutenden Formeln spielen könnten, eben so müssen auch Wissenschaft und Tugend von der Religion den Gehalt empfangen. Ohne sie wären sie eben so leer, und nichtig, wie ein Verstand ohne Anschauung, und ein Wille ohne Kraft.

Unbeschreiblich war meine Freude über diesen Fund. Die Religion rief ich, ist nicht nur etwas Wirkliches; sie ist das allein Wirkliche, und alles empfängt von ihr. . .

Meine Freude war von kurzer Dauer. Schon anfänglich hatte mich das immer geengt, und ver-

wirrt, daß ich durch eigne, und die Beobachtung anderer erfahren mußte, wie die Religion nicht rein sei, sondern immer in ihr Wissenschaft und Tugend vorkommen. Es dünkte mich sogar manchmal, daß sie selbst Wissenschaft, und Tugend sei, so wie Tugend, und Wissenschaft Religion. Unwillkührlich erinnerte ich mich hierbei an eine frühere Epoche meines Lebens, wo ich sie erst ebenfalls ganz für Wissenschaft gehalten, und dann ganz für Tugend. Als Tugend, und Wissenschaft erschien sie mir nun zugleich, aber ganz anders gestaltet, als ehemals, in einem ganz anderen Lichte. Ich überredete mich freilich, von der Verwirrung, worinn ich durch diese Erscheinung gesezt ward, mich befreiet zu haben durch die endliche Einsicht, daß im Universum kein Element von dem andern abgesondert, sondern alle auf die mannigfaltigste, und wundervollste Weise in einander verflochten sind. Allein noch etwas ängstigte meinen Geist, fast mehr noch, als die genannte Erscheinung, die, so wie sie schnell kam, schnell wieder vorübergieng. In dem System der Philosophie, an dem ich seit vielen Jahren schon baue, und ordne, hatte mir die Religion die Kunst verdrängt, und diese fieng nun an mit Heftigkeit wieder Platz zu fordern, indem sie, wie sie sagt, wohl mit mehr Recht noch, als die Religion, in die Philosophie gehöre: und zwar gehöre sie vorzüglich dem Sinne an, und sei unrechtmäßig aus ihrem Platze verdrängt worden. Sie sei es, welche die Ideen der Philosophie vom Himmel auf die Erde herniedergebracht, und dem Sinne des Menschen in einzelnen, anschau-

baren

baren Gestalten vorgeführt. Sie sei es folglich, welche das Gefühl anspreche, und die ungeborne Schönheit dem Sinne vorführe.

Ich konnte gegen ihre Klagen keinen Einspruch machen, und mußte sie wiederum, so hart es mich auch ankam, von ihrem Platze Besitz ergreifen lassen. Aber jezt war die Religion wieder verbannet, und ohne Vaterland. . .

So habe ich umhergesucht in der ganzen weiten Welt, bin hinaufgestiegen in die äußersten Höhen des Sternenhimmels, hinunter in die untersten Tiefen des menschlichen Gemüthes: habe nicht gefunden, wornach ich gesucht, einen Ort für die Religion. Sollte es nicht einen Stein geben, der ihr angehört, und worauf sie ruhig ihr Haupt legen könnte? Kunst fand ich in dem menschlichen Gemüthe: mein ist die Schönheit, sagte sie, ich lasse sie nicht: auch die Wissenschaft fand ich, sie hatte sich die Wahrheit angeeignet, und die Tugend war gleichfalls zugegen, ich bin die Güte, rief sie mir, die Krone der Schönheit, und Wahrheit.

So wollt ihr mir also die Religion ganz aus euerer Mitte verbannen? Wohl ihr Stolzen! es geschehe. Wo ist deine Schönheit, Kunst? Zerfallen. Wo deine Wahrheit, Wissenschaft? Verschwunden. Und wo deine Kraft, deine Güte, Tugend? Muth- und kraftlos bin ich, unvermögend zum Wirken, und mag mich nicht regen. Warum seid ihr also so stolz, die zu verkennen, ohne

die ihr nicht sein könnt, euere Wohlthäterin, die Religion? War es nicht sie, welche Raphael'n den Pinsel geführt, und Petrarka begeisterte, selbst wenn er von Laura sang? War es nicht sie, die durch Plato zu uns gesprochen, durch den Göttlichen, wie alle Zeit ihn nennet, durch Spinoza dann, den stillen, weisen, verkannten, und durch den unsterblichen Leibnitz? Und wie sie noch jede Tugend geübet hat, in jeglichem Menschen, die Tapferkeit, und die Mäßigkeit, die Weisheit, und die Gerechtigkeit, davon mag ich gar nicht reden. Ohne sie wäre Christus nicht gestorben, ohne sie keine Liebe auf der Welt, und kein Held. Erkennet also, Kunst, Wissenschaft, Tugend! euere Wohlthäterin, Religion, die einzige Quelle eueres Lebens, euere Erzeugerin, euere Ernährerin. Durch sie, und in ihr seid ihr ewig jung, gesund, unsterblich; wo ihr euch von ihr trennet, seid ihr des Todes. Alle drei seid ihr Schwestern, sie ist eure gemeinschaftliche Mutter, wer Vater und Mutter ehret, wird leben, wer nicht, des Todes sterben.

Die Kunst, ohne die Religion, die möchte ich sehen, zeiget sie mir. Aber ich will die Religion Euch zeigen in der Kunst, in Raphaels Madonnen, wie in den einfachen Köpfen unsers Albrechts, in Homers Iliade, wie in Klopfstocks Messiade, selbst die üppigste Muse Horatzens, und Göthes hat sie beweget. Dasselbe könnt ich von der Wissenschaft darthun, wenn ich Euch fragte, um die großen Philosophen, die von Gott nicht geredet, und seinem Verhältnisse zur Welt, oder die

nicht behauptet hätten, daß die wahre Erkenntniß nicht ihrer, sondern Gottes wäre. Und auf dieselbe Weise auch von der Tugend. Sokrates, den Ihr gewiß den Tugendhaftesten nennet in der alten Welt, wem verdankt er diese Ehre, nicht dem Schutze des Dämoniums? Christus aber, dem Ihr schwerlich einen Tugendhelden der alten, und neuen Zeit an die Seite stellen möchtet, hat er es nicht selbst gesagt, daß der Vater in ihm wirke?

So ist also, um endlich ein Ende zu machen, die Religion die Quelle, woraus dem Menschen alles Besondere fließt, die Wahrheit, das Leben, und die Schönheit, sie der Schwerpunkt, wohin alles wieder gravitirt.

Etwas besonderes ist sie selbst nicht, aber in allem, was besonders von Dauer in der Welt ist, ist sie zugegen; allem präget sie ein die Feste des Seins, die Unsterblichkeit des Lebens, und die absolute Freiheit des Wirkens. Sie offenbaret sich dem Gefühl des Menschen, als die ewige Schönheit in tausendmal tausend herrlichen Werken der Natur, und der Kunst: dem Verstande, als die ewige Wahrheit in jeder einfachen Idee, in jedem Vernunftschluß eben so, wie in dem durchgeführtesten und vollendesten Systeme der Speculation; es ist nicht der Menschengeist, sondern der unsterbliche Götterfunken, welcher im Verstande als Wahrheit erscheint; im Willen, als absolute Güte, als Wahrhaftigkeit, und Liebe, in jeder Ueberwindung der sinnlichen Natur, in jeder

Aufopferung, in jeder edlen That: nicht der Mensch ists, welcher hier wirkt, sondern der, welcher allenthalben wirkt, und welcher allein gut ist.

Mit diesem allein Guten, Wahren, und Schönen sich vereinigen, und seine Wahrheit, Schönheit, und Güte in sich erscheinen lassen, heißt Religion haben.

Hiermit glaube ich denn meine erste Frage beantwortet zu haben: ob Religion etwas Wirkliches sei, oder eine bloße Erdichtung der Menschen?

Ob der Boden existire, worauf fest der Fuß steht, ob die Seele, welche eine Wissenschaft ersinnt, der Mensch, welcher eine That vollbringt, darum fragt keiner: warum also viel fragen, ob der existirt, welcher der Grund ist von allem; welcher durch deinen Fuß steht, durch deine Seele denkt, und handelt? — —

Ich gehe nun zur Beantwortung der zweiten Frage über. Sie betrifft

1. die Möglichkeit,
2. die Nothwendigkeit,
3. die innere Beschaffenheit der Religionswissenschaft, und ihr Verhältniß zum System der anderen Vernunft- oder philosophischen Wissenschaften.

Kann der Mensch auch von der Religion eine Wissenschaft construiren, wie er dieses gethan in

Ansehung der Natur, des Verstandes, des Willens, der Tugend, des Staates, u. s. w.? Ist die Erbauung einer solchen Wissenschaft nothwendig für den Menschen, und in wie ferne? Ist die Religionswissenschaft auch eine philosophische Wissenschaft, ein Glied aus der Kette der Vernunftwissenschaften, ist sie eine Theilwissenschaft der Philosophie, ein Zweig derselben, wie Ethik, Politik, und an welchem Orte ist dieser Zweig dem Baume der Philosophie einzusetzen? Wie ist die innere Oekonomie dieser Wissenschaft beschaffen?

Was Wissen sey und Wissenschaft, und worin das Wissen sich vom Glauben unterscheide, davon habe ich im Verlaufe dieses Jahres schon öfter geredet: ich kann daher eine Bekanntschaft mit diesen beiden Begriffen bei allen meinen Zuhörern voraussetzen; zum Ueberfluß will ich nur noch folgendes Wenige ins Gedächtniß zurückrufen.

Wissen und Glauben kommen beide darin überein, daß sie ein Erkennen irgend eines Gegenstandes sind: sie unterscheiden sich aber darin, daß das Wissen den Gegenstand erkennt aus einer wirklichen Anschauung und Empfindung desselben: die Erkenntniß entgegen, so man Glauben nennt, sich nicht auf eigne Anschauung und Empfindung des Gegenstandes, sondern auf fremde Anschauung gründet.

Ist die Anschauung, worauf das Wissen sich gründet, eine sinnliche, dann heißt es ein empiri=

sches, ist sie eine Vernunftanschauung, ein rationelles, oder eigentliches Wissen. Die Erfahrung schaut den Gegenstand in der Zeit an, in seinen Verwandlungen, unvollendet, aber nach Vollendung strebend: die Vernunft schaut ihn an in seiner Vollendung, in seiner Unwandelbarkeit, in seiner Ewigkeit, wie er immer war, immer ist, und immer seyn wird. Es frägt sich nun, können wir von der Religion eine Erkenntniß haben aus eigener Anschauung derselben, oder kann unsere Erkenntniß der Religion auf fremde Anschauung gegründet werden?

Die Antwort ergiebt sich von selbst. Wer Religion hat, erkennt sie aus objektiver Anschauung, wenn er anders über seine Gefühle reflektiren, selbe in klare, deutliche Bilder verwandeln will. Wer keine Religion hat, wer Gott nicht selbst empfindet und anschaut, der kann ihn auch nicht erkennen aus eigner objektiver Ansicht, sondern muß, wenn er eine Erkenntniß der Religion verlangen sollte, dieselbe lediglich aus der Beschreibung und Erzählung fremder Subjekte, die Religion haben, sich verschaffen.

Der Sehende weiß vom Licht, der Blinde glaubt an selbes: so auch der Sehende und Blinde im Gebiete der Religion. Warum so viele Menschen sich sträuben gegen das Wissen in der Religion, und lieber den Glauben, also dem Lichte die Finsterniß vorziehen wollen: rührt her aus ihrem Mangel an Religion. Und da ist es denn ganz natürlich, daß sie

das aus eigner Anschauung nicht zu erkennen vermögen, was sie nie selbst empfunden, nie selbst angeschaut haben. Einzig diesem Mangel an Religion ist die Verkehrtheit so vieler theologischer Versuche zuzuschreiben.

Statt den Menschen auf sich selbst, auf sein inneres Gefühl zu verweisen, seinen Sinn fürs Göttliche aufzuregen und auszubilden, statt ihm die Gottheit in den Erscheinungen der Natur und in dem wundervollen Lauf der Geschichte selbst schauen zu lassen, statt hinzuzeigen auf den ewig gegenwärtigen Gott, der in der Aussenwelt rund um uns her, der in den innersten Tiefen unserer Seele wohnet und wirket, der geoffenbart dasteht vor jedem Menschen, und um erkannt zu werden, nur angeschauet werden darf: führen sie ihn zurück in die dunkeln Labyrinthe vergangener Zeiten, nicht um ihn auch da unmittelbar sehen zu lassen den ewigen Gott, wie er zu allen Zeiten derselbe in der Natur und in der Menschheit waltet; sondern bloß in der Absicht, um hier einige Menschen aufzufinden, die wegen ihrer Religion, ihrer Anschauung und unmittelbaren Erkenntniß Gottes von ihrem Zeitalter gepriesen und verehrt worden sind. Den Mangel an eigener Religion soll die Religion eines Fremden ersetzen.

Nicht selbst mögen sie die Gottheit empfinden und schauen, nicht selbst in Wahrheit und Liebe mit ihr sich einigen: sie sind zufrieden, ja wahrhaft froh, daß sie nun nach so langem mühevollen

Nachsuchen in der Geschichte des Alterthums jemand gefunden, in dem Gott gefühlt, erkannt und gehandelt hat. Diesem nun, als Einem solchen, der wegen seines moralischen Charakters und wegen seines übrigen außerordentlichen Lebenswandels Glauben verdient, glauben sie. Zu fühlen, was der Göttliche selbst gefühlt hat, anzuschauen und zu erkennen, was er angeschaut und erkannt hat, den Sinn seiner Lehre zu ergründen; das sey nicht Religion, sagen sie; sondern vielmehr Frevel derselben, diese bestehe schlechthin im Glauben: ein harter, unwürdiger Dienst *), und statt das Höchste in der Religion zu seyn, wie man wähnt, muß er gerade abgelegt werden, von jedem, der in ihr Heiligthum eindringen will. Ihn haben und behalten wollen, beweißt, daß man der Religion unfähig sei; ihn von andern fordern, zeigt, daß man sie nicht verstehe. Ueberall will der Mensch auf eigenem Fuße stehen, überall seinen eigenen Weg gehen; selbst will er wissen; denn er weiß, daß in der Wissenschaft er mit dem Glauben verlacht würde; selbst will er handeln, denn er weiß es, daß seine Tugend in dem Handeln eines andern nicht bestehe. Auch die Religion ist kein Sklavendienst und keine Gefangenschaft.

Religion ist ein Empfinden, ein Erkennen, ein Handeln des Göttlichen in mir. Ich muß also selbst die Religion haben, ein anderer kann sie nicht haben für mich. Zwar bedarf jeder, wenige Aus-

*) Ruft eine ehrwürdige Stimme in der Wüste.

erwählte ausgenommen, eines Mittlers, eines Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke, und ihm eine erste Richtung gebe. Aber dieses soll nur ein vorübergehender Zustand sein. Mit eigenen Augen soll dann jeder sehen, besonders derjenige, der sich selbst für einen Meister in der Religion ausgiebt, und einem andern zum Führer sich leihet. Wenn aber der Führer blind ist und der Geführte, was soll aus solchem blinden Herumtappen werden? Wer nicht vom Lichte des Ewigen selbst durchdrungen und erleuchtet wird, wie die Nacht vom Blitze, wie die Erde von der Sonne, wer nicht in sich wirksam fühlt das lebendige Feuer des Himmels: wie soll der eine Leuchte werden für die Finsternisse, und eine Glut, um die Kalten zu erwärmen? Ihr habt Recht, wenn Ihr die dürftigen Nachbeter verachtet, die ihre Religion ganz von einem andern ableiten: an dem todten Buchstaben kleben, auf ihn schwören und aus ihm beweisen. Wie soll ein Todter zum Leben erwecken?

„Jede heilige Schrift ist ein bleibendes Mausoläum der Religion, ein Denkmal, daß ein großer Geist, voll von Religion einst da war, der nun nicht mehr da ist. Der Buchstabe ist nur ein schwacher Abdruck von der Fülle des Geistes: seine Gegenwart, sein unmittelbarer Einfluß allein ist wirksam.“

„Ich will über euch senden den Geist der Wahrheit, sagt selbst derjenige, dem ihr in der Religion

keinen zur Seite setzen werdet, der wird euch mehr lehren, als meine Worte vermögen und die feurigen Zungen des Himmels, sie werden euch mehr sagen, als Menschenzungen."

Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, oder an die Lehre eines Gottesgesandten, sondern der, welchen das gleiche Gefühl, die gleiche Anschauung, dieselben Gedanken durchdringen, deren Ausdruck die Schrift ist, nur der, welcher selbst eine machen könnte. Auch der kann sie nur auslegen.

Durch das eben Vorgetragene werden gewiß Mehrere veranlasset werden, zu meinen, daß, indem ich den Glauben aus der Religion verbanne, ich die Religion selbst, und vor allen die christliche vernichten wolle. Ich habe Sie schon einmal ersucht, Sie möchten ja nicht die Theologie und die Religion miteinander vermengen, jene redet blos von Gott, wie das Wort es schon ausspricht, diese führt ihn ins menschliche Leben ein: ich muß Sie nun noch einmal bitten, Sie möchten mir auch nicht den Glauben und das Christenthum mit einander verwechseln. Nicht nur sage ich es hier, ich werde in der Zukunft es Ihnen auch beweisen, daß Niemand mehr von der Gottheit Christi, von der Offenbarung, von der Menschwerdung Gottes in Christus, überzeugt ist, als ich es bin: nur bin ich es auf eine andere Weise geworden, als die sogenannten Glaubigen. Meine Gründe nämlich hole ich mir nicht aus vergangenen Zeiten. Thäte ich dieses,

es wären mit den Gründen schon auch die Folgen vergangen, und das Christenthum hätte mit allen seinen Dogmen auch für mich, wie für die Meisten der aufgeklärten Theologen meines Zeitalters keinen andern, als historischen Werth: es stünde vor mir, wie eine jede andere Erscheinung der Zeit, der man ihren Anfang, ihr Mittel und ihr Ende nachweisen kann. So aber steht das Christenthum vor mir in seiner ganzen Göttlichkeit, in seiner ewigen Vollendung, heute noch eben so jung, als vor achtzehn hundert Jahren. Nur anschauen darf ich es, um von seiner Wahrheit überzeugt zu werden. Blos aus dem Nutzen, den es gestiftet, bloß aus seiner Dauer durch achtzehn Jahrhunderte, bloß aus der wundervollen Ausbreitung in alle Welttheile möchte ich sie nicht erweisen; denn hierin haben mit ihr auch andere Religionen manches gemein. Jede andere hat auch viel Nützliches gestiftet: von jeder läßt sich aber auch viel Uebels erzählen, das aus ihr gefolgt sein soll. Wo nicht schneller und weiter, doch eben so schnell und weit sind noch gar viel andere Religionen verbreitet worden; ich nenne unter diesen nur die Mohamedanische.

Das Christenthum ist eine ewige Wahrheit: nicht nur war Christus bei den Menschen, er ist noch unter ihnen, ist es bis ans Ende der Zeit: hat er dies wohl nicht selbst gesagt? Aber sie haben ihn nicht begriffen: darum klagt er über ihre Unwissenheit. Wer immer die Vorsehung Gottes und seine Waltung in der Welt erkennet, der ist ein Christ, der hat die Religion Christi, der hat

seinen heiligen Geist empfangen: er mag übrigens mit den Altvätern vor ihm, oder als ein Apostel mit ihm, oder als sein Verehrer nach ihm gelebt haben. Gott, der in der Person Christi, unter den Menschen sichtbarlich, in Menschengestalt aufgetreten ist, ist denen noch immer gegenwärtig, die Religion haben und sie verstehen. Darin besteht die Religion, daß der Mensch die Kraft Gottes in sich wirksam fühle, sie als dieselbe erkenne, und mit Liebe und Freude in sich leben, handeln und walten lasse: darin aber die Wissenschaft der Religion, daß er es deutlich, als eine allgemeine, ewige Wahrheit erkenne, daß Gott allein es ist, der in jedem einzelnen Menschen sich fühlt, erkennt und wirkt. Diejenigen, welche ihre eigene, göttliche Natur nicht erkennen, erkennen sie noch vielweniger in der Person Christi. Wer sich nicht als ein lebendiges Zweig des Weinstockes fühlt, wie soll er den Weinstock selbst erkennen, da er von ihm ganz abgetrennt ist, und gar nichts mit ihm gemein hat. Nur der konnte von dem Brode, das aus der Erde hervorwächst, und von dem Weine, der durch die Kraft Gottes in der Traube gekocht wird, sagen: das ist mein Leib, und das ist mein Blut, nur der, sage ich, welcher die Göttlichkeit seiner Natur, seine Verwandschaft und Einheit mit dem Ganzen gefühlt und erkannt hat.

Wenn Christus Gott ist, so ist die Natur und alles, was in selber ist, Brod und Wein, sein Leib und sein Blut: und nichtreligiös, oder blos natürlich ist die Ansicht dieses Dogma, welche die Copula

Ist, in ein Wird verwandelt. So lang unsere Dogmatik für die Wahrheit ihrer Lehrsätze keine andere Beweise aufbringt, als die bisher gewöhnlichen, blos historischen: wird sie schlechterdings keine Einsicht in der Religion, am wenigsten Religiosität, höchstens nur blinden Glauben bewirken, der sich bei den Menschen in Aberglauben und Fanatismus, oder in Unglauben und Gleichgültigkeit auflößt. Ich bin überzeugt, daß eine Wissenschaft der Religion möglich ist, und daß nur durch eine solche unser Zeitalter von jener religiösen Unthätigkeit, Unwissenheit und Gleichgültigkeit befreit werden kann, in die es der blinde Glaube und seine noch blinderen Diener gestürzt haben *).

Wenn der einzelne Mensch von seiner Religion weiß, wenn er selbe klar anschauen, deutlich sich vorstellen kann: warum soll es nicht möglich seyn im Allgemeinen von der Religion eine klare, deutliche Ansicht zu erlangen? Oder ist wohl die Religion für den Menschen ein bloßes Accidens, und

---

*) Was für seine Zeiten der berühmte Uebersetzer des Platon und Plotin Marsilius Ficinus gesagt, kann auch für unsere Zeiten, wo nicht mit mehr, doch eben so viel Wahrheit gesagt werden: Siquis autem putet, tam divulgatam impietatem, tamque acribus munitam ingeniis sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines deleri posse, is a vero longius aberrare, palam re ipsa procul dubio convincetur. Majori hic admodum opus est potestate: id autem est vel divinis miraculis ubique patentibus, vel saltem philosophica quadam religione philosophis eam libentius audituris, quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus autoritate, rationeque philosophica confirmare, quoad

als solches nur Antheil einiger Wenigen? oder haben vielleicht nicht alle die Anlage zur Religion, und ist es einigen gar unmöglich, Religion zu erlangen? Ich glaube, daß es so ziemlich bei allen ausgemacht ist, daß die Anlage zur Religion dem Menschen eben so wesentlich zukommt, wie die Anlage zur Kunst, zur Wissenschaft, zur Tugend u. s. w. Was aber dem Menschen wesentlich zukommt, was zu seinem inneren Wesen gehöret, das kann er sich wohl auch klar vorstellen, davon eine allgemeine deutliche Erkenntniß sich verschaffen?

Ich muß es sagen, daß ich mir von der Religion eine eben so klare und deutliche Idee machen kann, als von der Tugend und dem Rechte, von der Wahrheit und der Schönheit. Was Religion ist, weiß ich so gut, als ich weiß was Tugend ist und Recht; und die Formen, in welchen sich die Religion offenbaret, kann ich mir nicht minder deutlich vorstellen, als jene, in welchen Tugend und Recht erscheinen. Wenn aber dieses, wie sollte die Darstellung des Wesens und der Formen der Religion, die Religionswissenschaft, eine unmögliche Sache sein? Der Gedanke: Vereinigung des Menschen mit Gott; das Seyn Gottes im Menschen, in seinem Sinne, in seinem Verstande, in seinem Willen, enthält doch keinen Widerspruch? Und dieser Gedanke, ist er nicht die Idee der Reli-

---

statuto quodam tempore verissimam religionis speciem, ut olim quoque fecit, manifestis per omnes gentes confirmet miraculis. M. Ficin. in Proem. Plot.

gion? und diese Idee der Religion kann sie nicht zerleget werden? Und wenn, müßen nicht die Grundformen heraustreten, in denen sie erscheinet: die Religion des Sinnes, Natur-Religion, die Religion des Geistes, geistige Religion; die Religion des Willens, moralische Religion?

Ich weiß nicht, was die Menschen, Feinde und Freunde der Religion, mit solcher Antipathie gegen das Wissen in diesem Fache erfüllt hat? Wenn die Religion etwas bestehendes, allgemeines, ewiges ist, wie die Tugend, wie das Recht, wie die Wahrheit und Kunst, warum soll sie scheuen den scharfen Blick des Forschers? Sie hat von selbem keine Vernichtung zu befürchten, sondern nur Befestigung zu erwarten. So lange sie in dem misteriösen Dunkel sich hält, in welches die Vorwelt, unkundig der Wissenschaft und ihre Feindinn, sie eingehüllet, macht sie ihre Sache nur selbst verdächtig. Sie trete heraus in helles Licht, und stelle sich hin vor das Angesicht der ganzen Welt, sie darf es, sie hat nicht Ursache, sich zu scheuen und zu fürchten Keiner wird es wagen, sie zu lästern, wie bisher geschehen ist. Dieselbe Ehrfurcht, die dem Menschen die Wahrheit und Tugend, die Schönheit und das Recht abzwingen, wird auch ihr zu Theil werden. Es ist dem Menschen nicht möglich, seiner Natur gerade zuwider, von dem, was er einmal deutlich erkannt hat, zu sagen: „es sey nichts".

Wer die Tugend kennt, wird sie achten, wenn er sie auch nicht liebt: welchem die Schönheit aufgegangen, wird sie ewig schätzen, wenn er sie auch

nicht besitzt: und eben so auch, wer die Religion kennt, wird sie ehren, wo er sie antrift, wenn sie auch nicht in ihm selbst ihren Wohnsitz aufgeschlagen.

Eine Wissenschaft der Religion kann ich also folgern, ist möglich: ich sage noch mehr, sie ist nicht nur möglich, sie ist auch nothwendig für alle diejenigen, welche den Beruf sich auserkohren haben, andere Menschen in der Religion zu unterrichten. Um zu wissen, was Recht ist, fraget Ihr einen Rechtsverständigen; um eine Kunst zu erlernen, gehet ihr zu einem Künstler in die Schule. Daß der Lehrer, der Meister eine Einsicht in seiner Wissenschaft oder Kunst habe, das setzet Ihr voraus, und Ihr würdet auf ihn, wenn er sein Fach nicht verstände, und Euch doch in die Lehre herbeiriefe, gar übel zu sprechen sein. Sehet, so müßt auch Ihr, die Ihr Euch als Meister und Lehrer in der Religion vor dem Volke bekennet, und als solche vor den Unmündigen, und in der Religion Unerfahrnen auftretet, mit Euerer Sache wohl bekannt sein. Es ist nicht genug, daß ihr die Religion blos kennet aus der Erzählung eines andern, ihr müsset sie selbst geübt und erfahren haben.

Aber selbst, das ist noch nicht genug: was Ihr geübt und erfahren habt, daß müßt Ihr auch wissen. Ihr müßt von euerer Religion eine deutliche Erkenntniß haben, Ihr müßt sie in deutlichen Begriffen auszudrücken wissen, mit Verständlichkeit

und

und Ordnung vorzutragen verstehen, (aber auch das ist noch nicht genug: Ihr müßt von eurer Religion wissen, daß sie die wahre ist: ihr müßt Kennzeichen haben, die es euch gewiß machen, daß es wirklich Gott ist, der sich in eurem Sinn, in eurem Verstand und in eurem Willen offenbaret, daß also eure Religion keine Einbildung, keine Erdichtung, keine Täuschung, sondern Wahrheit ist. Ihr werdet aber über die Wahrheit eurer individuellen Religion nur urtheilen können, wenn ihr sie halten könnt an eine allgemeine Erkenntniß der Religion, auf dieselbe Weise, wie ihr die Sittlichkeit eurer Handlungen nur zu beurtheilen vermögt durch die Vergleichung derselben mit der Idee der sittlichen Güte. Eine solche Idee von der Religion müßt ihr euch durch Nachdenken erwerben, wenn ihr vergewissert sein wollt, daß das, was ihr verkündet, Religion sei: freilich wendet mir einer und der andere ein: „das Gewissen leitet mich eben so richtig und sicher den Weg der Sittlichkeit, als die Wissenschaft derselben selbst, wo nicht noch sicherer".

Sollte nicht dieses auch der Fall sein im Fache der Religion, sollte nicht schon auch das bloße Gefühl hinreichend sein, um von der Wirklichkeit der Religion uns zu überzeugen? Ich gebe dir hier nicht nur recht, ich sage noch mehr, ohne Gewissen hast du keine Tugend, ohne Gefühl keine Religion. Allein was folget daraus? daß du ein Lehrer der Tugend sein kannst, oder ein Lehrer der Religion, ohne die Wissenschaft von der Tugend oder der Re-

ligion zu besitzen? Mir scheinet deine Folge weiter zu gehen, als dein Grund. In deiner (wirklichen, individuellen) Tugend, in deiner Religion mag dir das Gewissen und das Gefühl ein sicherer Führer seyn. Kannst du aber auch dein Gewissen und dein Gefühl den Andern zum Führer anbieten. Sie verlangen nicht nach deiner Tugend und nach deiner Religion. Jeder will selbst eine eigne Tugend haben, und eine eigne Religion: und diese hoffen sie aus deiner Lehre zu erhalten; darum muß deine Lehre über Religion eine allgemeine sein, eine Quelle, aus der sich Jedermann Religion schöpfen kann. Ich habe es schon einmal öffentlich ausgesprochen, daß die allgemeine Religion keine Religion sei, ich wiederhole es nochmals, daß, wer sie ganz besitzen will, mit leerem Gefäße zurückkehrt: wie leider! in unsern Tagen gar vielen schon begegnet ist, welche die positive Religion abwarfen, um die Vernunftreligion zu ersitzen. Wer kann aber für den Fall, daß die Menschen alles untereinander werfen, Wissen und Gewissen, Gesetz und Gefühl, Philosophie und Religion, und in dieser verworrenen Mischung dann eines für das andere nehmen, die Wissenschaft für den Gegenstand halten, die Lehre für die That. Religion haben, und von der Religion wissen, sind zweierlei, so wie es zweierlei ist, den Wein trinken und den Wein anschauen. Auf solche Weise aber könnten wir doch noch Lehrer der Religion sein, ohne ebenfalls die Religion zu haben.

Diejenigen, welche es wissen, daß im Menschen Vernunft und Erfahrung zusammen wohnen,

und das eines das andere ergänzet, daß das Wesen nothwendig erscheine, die Erscheinungen aber nichts sind, ohne das Wesen, daß das Ewige nur in der Zeit sich offenbare, das Zeitliche aber immerhin auch ewig sein könne, haben auch diesen Einwurf sich gelöset...

Bisher habe ich nur dargethan die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Wissenschaft der Religion, und mitunter auch gezeigt, wie sich die Wissenschaft der Religion zur Religion selbst, und zum empirischen Religions-Dogmatismus, oder wie sich die speculative zur historischen Theologie verhalte *).

Ich muß jetzt auch kurz noch den Ort aufweisen, welchen die Religionswissenschaft im Systeme der Wissenschaften einnimmt, und dann die innere Einrichtung dieser Wissenschaft selbst im Allgemeinen mit wenigen Worten berühren.

Ich werde meinen Zweck am leichtesten erreichen, wenn ich die Tafel der philosophischen Wissenschaften, die ich in der Schrift über Erkenntniß und Philosophie Seite 115 und folgende aufgestellt, Ihnen wieder vorzeichne. Auf selber werden Sie dann auch die Religionswissenschaft finden, und selbst ihr Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften beurtheilen können. Ich muß hier eine Bekannt-

*) Hierüber sind nachzusehen in meinem I. Werke „über das Wesen und die Formen der Religion" die Seiten 6 u. 7.

schaft mit der Idee der Philosophie und ihrem Objekte, wenigstens von Seite meiner Zuhörer voraussetzen. Ich habe mich im Verlaufe dieses Jahres vor Ihnen allen zu wiederholten Malen über diesen Gegenstand erklärt: ich darf daher nur Gesagtes wieder in's Gedächtniß zurückrufen, und ich zweifle nicht, daß ich nicht verstanden werde.

Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen aller Dinge: eine Darstellung der ewigen Urbilder aller Dinge — in einem vollendeten Systeme der Wissenschaft. Das Objekt der Philosophie ist dieser Idee zu Folge:

1. das ewige Wesen aller Dinge,

2. die Formen seiner Existenz, oder

das All, die Natur und die Menschheit, die Offenbarung des Einen, ewigen und absoluten Wesens.

Aus dieser Idee der Philosophie und dem angegebenen Objekte derselben, ihrem Inhalte, läßt sich auch ihre Form bestimmen, die Anordnung ihres Inhaltes zu einem wissenschaftlichen Systeme. Jedes vollendete wissenschaftliche System nämlich muß enthalten eine oberste Idee, die allgemein und absolut ist, d. i. als eine Einheit unendlich viele besondere Ideen unter sich enthält: eine Vielheit besonderer Ideen, die alle unter der obersten Idee stehen; eine Anordnung dieser Ideen zu einem vollständigen geschlossenen Ganzen, zu einem Systeme. So auch die Philosophie, als eine Wissenschaft, und zwar, weil die Philosophie Wissenschaft der Ideen aller

Dinge ist, muß die ihr vorauszusetzende oberste Idee, die Idee der Ideen, die Idee des absoluten Wesens sein, in welcher die Ideen aller Dinge enthalten sind, und wovon sie alle ausgehen... Die Lehre von der Idee der Ideen, oder dem Einen, und ewigen Wesen aller Dinge macht den ersten Theil der Philosophie aus: die Lehre aber von den besonderen Formen (Positionen) des ewigen Wesens, die Wissenschaft von den Ideen der besonderen Dinge, den zweiten. Wir können daher füglich die Philosophie in zwei Theile eintheilen:

in die allgemeine Philosophie (Philosophia prima, prior)

und in die besondere Philosophie (Philosophia posterior).

Die allgemeine Philosophie wird enthalten:

1. Die Lehre von dem absoluten Wesen, als der ewigen Einheit der Dinge;

2. Die Lehre von der absoluten Form (der Art und Weise der Existenz des ewigen Wesens) als der Allheit der Dinge.

3. Die Lehre von der Endlichkeit der Dinge und dem Verhältniß des Unendlichen zu ihnen.

Die besondere Philosophie enthält die Lehre von den Ideen der besonderen Dinge, nämlich:

1. Die Philosophie der Natur

a. Die Lehre von der Materie als dem Wesen der Natur (Allgemeine Physik).

b. Die Lehre von den Formen der Natur (Spezielle Physik).

2. Die Philosophie der Menschheit

a. Die Lehre von dem Geiste (der Vernunft) als dem Wesen der Menschheit.

b. Die Lehre von den besonderen Formen seiner Thätigkeit:

α. Die Lehre von dem Sinne (Aesthetik).

β. Die Lehre von dem Verstande (Logik).

γ. Die Lehre von dem Willen (Ethik).

3. Die Philosophie der Religion, welche die Lehre enthält von dem wahren Verhältnisse der besonderen Formen der Natur sowohl als der Menschheit zu Gott, ihrer Einheit, ihrem Princip.

Dies ist der Stammbaum der philosophischen Wissenschaften, die weiteren Erklärungen gehören nicht hieher, sondern in eine Propädeutik der Philosophie. Daß in diesem Stammbaum auch die Religion vorkomme, und daß es also auch eine Religionsphilosophie gebe, davon kann sich jeder aus der blossen Ansicht desselben überzeugen. Das ewige, Eine Wesen offenbaret sich als Natur und als Menschheit, dort wie hier in unendlichen

Formen. Im Sinne des Menschen offenbaret es sich als die ewige Schönheit. Die Wissenschaft von dieser Idee ist die Wissenschaft der Kunst, Aesthetik: Im Verstande als die ewige Wahrheit, die Wissenschaft dieser Idee ist die Logik: Im Willen als die absolute Güte: die Wissenschaft von der absoluten Güte des Willens ist die Ethik. Gott ist im All auf alle Weise; die besonderen Formen des Alls sind daher auch in Gott, oder sollen in ihm sein. Dieses Sein der besonderen Formen in Gott, die freiwillige Vereinigung unseres Sinnes, Verstandes und Willens in allen und jeden besondern Aeusserungen mit Gott ist — Religion: Die Wissenschaft aber von dem wahren Verhältniß des Besonderen zu Gott, der Einheit, dem Allgemeinen, ist Wissenschaft, Philosophie der Religion. Die Religion ist verschieden von der Kunst, welche das Allgemeine, die Einheit im Besonderen darstellt: von der Wissenschaft, welche das Besondere in seiner Einheit, oder Allgemeinheit denkt: Von der Tugend, in welcher das Allgemeine, die eine Tugendkraft, und das Besondere, die Handlungen wechselweise sich durchdrungen haben. Religion ist alles dieses: ihr erscheint Gott in jeder einzelnen Form der Natur und Kunst; sie findet ihn in jeder tugendhaften Handlung. Religion ist also mit der Kunst ein Gefühl des Schönen; sie ist aber doch nicht die Kunst, sondern mehr als sie, und weniger: mit der Wissenschaft ein Erkennen des Wahren, und doch nicht die Wissenschaft selbst, sondern einerseits weniger als sie, anderseits wieder mehr: sie ist mit der Tugend ein

sittlich gutes Handeln; aber auch die Tugend selbst ist sie nicht, sie ist mehr und weniger, als dieselbe. Die Religion ist keine Kunst, keine Wissenschaft, und keine Tugend; wohl aber ist die rechte Kunst, die wahre Wissenschaft, und die ächte Tugend Religion. Religion ist alles: ein Fühlen mit dem Sinn, ein Erkennen mit dem Verstande, ein Handeln mit dem Willen: und eben, weil sie alles ist, ist sie nichts Besonders. Sie ist aber doch wieder von einer andern Seite betrachtet etwas Besonderes; sie zeigt sich nur in einzelnen Gefühlen, in einzelnen Anschauungen und Erkenntnissen, nur in einzelnen Handlungen; sie ist nicht die Einheit, von welcher die Gefühle ausgehen, noch die Kraft der Seele, aus welcher die Ideen stammen, am wenigsten jene, welche in Handlungen sich ergießt. Wenn also Religion nicht Gefühl ist, nicht Wissenschaft, nicht Handlung: wenn sie dann wieder dieses alles ist, und jedes insbesondere; wie läßt sich dieser, wie es scheint, offenbare Widerspruch der die Religion zu vernichten droht, auf die Seite räumen? Die nachfolgenden zwei Theile der Religionswissenschaft sind bestimmt, dieses Geschäft zu vollführen. — Im ersten Theile, welcher die Aufschrift führet: „Von dem Wesen der Religion,“ werde ich zeigen, daß die Religion etwas Allgemeines, allen Menschen Gemeinsames, Wesentliches sei: von der Kunst, der Wissenschaft und von der Tugend verschieden, aber doch ihnen allen gegenwärtig, unzertrennlich mit ihnen verbunden, ja selbst mit ihnen Eins, von ihrer Natur und Wesen. Im zweiten Theile: „Von den

Formen der Religion“ werde ich darthun, daß die Religion etwas Besonderes sei, und wie alles, so auch das Wesen der Religion, in besondern Gestalten an dem Menschen sich offenbare.

unter sinnlichen — Naturreligion,

unter geistigen — Geistige Religion,

unter beiden zugleich — Moralische Religion.

Gott im Sinne des Menschen ist Naturreligion: in seinem Verstande, geistige Religion: in seinem Willen, im Sinne und Verstande zugleich, Religion der Liebe und Wahrheit, sie kann moralische oder, wenn man auch will, absolute Religion genannt werden.

Der Religions-Wissenschaft

Erster Theil.

Von dem Wesen der Religion.

Daß Religion etwas Wirkliches sei, und daß auch eine Wissenschaft derselben möglich, ist von mir in der bisherigen Einleitung, wie ich glaube, zur satsamen Ueberzeugung für Jedermann gezeigt worden.

Wenn nun die Religion etwas Wirkliches ist, so muß sie, wie jedes andere Ding, das unter die Wirklichkeiten gehöret, einen Inhalt und einen Umfang haben; und beide müssen von einander innigst durchdrungen, und in einander gebildet, der Inhalt im ganzen Umfang ergossen, der ganze Umfang aber in allen und jeden Formen mit demselben Inhalt angefüllt sein. Ich werde in diesem ersten Theile der Religions-Wissenschaft von dem Inhalte der Religion reden, oder von dem Wesen

derselben; denn die Ausdrücke, Inhalt der Religion (das, was alle Religionen enthalten) und Wesen (was in allen ist) scheinen mir identische zu sein....

Um aber so tief und klar, als es immer in meinen Kräften steht, über diesen Gegenstand zu sprechen, werde ich folgende Ordnung in meinen Untersuchungen beobachten:

Erstlich werde ich zu bestimmen suchen, worinn das Wesen der Religion, ihr inneres absolutes Seyn bestehe:

Welches ist die Idee der Religion?

Zweitens werde ich eine Untersuchung anstellen über die Realität der besondern Merkmale dieser Idee:

über Gott, und
über sein Verhältniß zu uns.

Erster Abschnitt.

Von der Religion an sich und ihrem Wesen nach betrachtet.

Erklärung, was man unter dem Wesen eines Dinges überhaupt, insbesonders aber unter dem Wesen der Religion verstehe.

Ehe wir bestimmt angeben können, worin das Wesen der Religion bestehe, müssen wir uns allererst eine deutliche Vorstellung von dem verschaffen, was das Wesen eines Dinges überhaupt sei, und wodurch es sich von dem unterscheide, was nicht zum Wesen gehöret.

Jedes Ding in der Welt hat gewisse Merkmale, die nicht nur ihm, sondern auch anderen Dingen zukommen: aber auch solche, die ihm allein zukommen, und wodurch es sich von andern Dingen unterscheidet. Erstere heißen gemeinsame, letztere besondere Merkmale. Beide zusammen machen den Inhalt

des Dinges aus. Ist nun das gemeinsame Merkmal so beschaffen, das durch dasselbe das Ding nicht nur gesetzt ist, sondern ohne dasselbe gar nicht sein könnte: so sagen wir, daß dieses Merkmal das Wesen eines Dinges sei.

Was also in dem Dinge nothwendig existirt, ohne dessen Existenz das Ding nicht einmal gedacht werden könnte, was in selbem bei aller Veränderung unverändert, und ewig dasselbe bleibt, heißt das Wesen dieses Dinges, das Seyn desselben an sich, und ist wohl zu unterscheiden von dem Seyn desselben in der Zeit, der Art und Weise seiner zeitlichen Erscheinung. Das Wesen ist ewig einerlei, immer das nämliche, absolute, unveränderliche: die Erscheinungen dieses Wesens, die Arten seines Daseyns sind nie einerlei, sondern immer verschieden, in einer unaufhörlichen Veränderung, in einem continuirlichen Wechsel. Man nennt daher die Erscheinungen des Wesens in der Zeit, die Accidenzen desselben, die Accesorien, welche erst die Zeit hinzugethan hat: das Wesen selbst aber nennt man die Substanz, weil sie den Accessorien zu Grunde liegt (Subest).

Wenn man von irgend einem Dinge alles hinwegthun könnte, was Zeit, Zufall, Menschen u. s. w. hinzugethan, so würde, was übrig bleibt, als das Wesen angesehen werden können. Aus dieser Erklärung des Wesens einer Sache überhaupt kann man vorläufig schon, wo nicht positiv, doch negativ bestimmen, was in der Religion wesentlich ist, und was außerwesentlich.

Als Wesen der Religion wird nämlich nur dasjenige in ihr betrachtet werden können, durch dessen Daseyn sie Religion ist, und durch dessen Aufhebung sie auch aufhören würde, Religion zu sein. Was also in allen Religionen (d. i. in allen Erscheinungen der Religion) vorkommt, als dasselbe, was allen gemein ist, worin alle übereinstimmen, was der Grund ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, ohne den sie nicht einmal gedacht werden, vielweniger existiren könnten, mit dessen Aufhebung auch sie aufgehoben und aufhören würde, Religion zu sein, das ist das Wesen der Religion, das Merkmal, welches den wesentlichen Inhalt der Religion ausmacht.

Und welches ist dieses Merkmal? Soll ich es nachweisen durchforschend und vergleichend alle einzelnen Religionen der Welt, oder sagt es nicht schon der Name selbst, allezeit das Zeichen, der Ausdruck des Wesens, wenn es nur bekannt war den Menschen, welche den Namen erfunden.

Religion ist zu Folge ihres Namens, Verbindung, Einsseyn mit Gott. Die alte und neue Welt stimmt hierin überein. Der Mensch, welcher von Gott nichts weiß, welcher sich von der Gemeinschaft mit Gott trennt, ist, jener, wie dieser, ein irreligiöser, gottloser Mensch.

Christus, der von sich sagt: „ich und der Vater sind Eins“ und Sokrates, welchen jeder Zeit das mit ihm vereinte Dämonium vor Sünde, und böser That bewahrte, sind Zeugen dieser Wahrheit: Zeugen sind Plato und Pau-

lus „Wir sind in Gott, Gott in uns“ Philo, und Johannes „der Sohn Gottes lebet in uns, wir alle in ihm“ Zeugen sind Augustin und Plotin, und alle die Männer der alten und neuen Zeit, welche ihre Religion verstanden, das Wesen derselben von den zeitlichen Gestalten, unter denen es erschienen, zu unterscheiden gewußt.

Viele Thorheit und Unsinn möget Ihr in der Weltgeschichte treffen; eine Religion ohne Gott werdet ihr doch nicht finden. Auf dem Berge Sinai und im Tempel zu Jerusalem, bei Jupiter Stator, und bei St. Peter zu Rom, bei Mahomets-Grabe, bei des grosen Lamas Wiederbelebung durch den ewig unter den Menschen lebenden Foe, werdet Ihr reden hören von Gott, von seinem Seyn unter den Menschen, von ihrer Verbindung mit ihm. Was wir in allen Religionen antreffen, ist Gott, sein Verhältniß zur Welt, zur Natur und Menschheit. Verschiedene Zeiten und Völker haben sich wohl auf verschiedene Weise diese Verbindung mit Gott vorgestellt: diese Verschiedenheiten aber betreffen die Formen, nicht das Wesen der Religion.

Ist nun Gott, und was ist Er? und wie ist unsere Verbindung mit ihm beschaffen? Ueber diesen Gegenstand muß die Religions-Wissenschaft uns deutliche Erkenntniß verschaffen: nur, wenn sie dieses thut, macht sie uns das Wesen der Religion kennbar.

Erstes Hauptstück.

Von Gott.

Ob ein Wesen existire, das dem Ausdrucke Gott entspricht; ob wir selbes erkennen können; was dieses Wesen sei, sind die Fragen, die wir im gegenwärtigen Kapitel zu beantworten haben: wichtige Fragen, und die ersten Fundamente der Religion; denn, wenn kein Gott existirt, oder wenigstens seine Existenz zweifelhaft ist, so hat die Religion gar keinen, oder doch einen sehr ungewissen und problematischen Werth.

I.

Vom Dasein Gottes.

Daß Menschen existiren, und eine Natur, welche ihre Gebährerin und Ernährerin ist; darüber sind die Menschen so ziemlich mit einander verstanden. Jeder ist ein Theil der Natur, jeder

ein

ein Glied der Menschheit, und er müßte seine eigne Existenz zuerst sich abläugnen, ehe er sagen könnte, daß Natur und Menschheit nicht wirklich existiren.

Die Natur zeigen mir: der Sinn, aus ihr, gebohren mit ihr verwandt, eines Stammes und Wesens mit ihr: die Menschen, Verstand und Wille. Ich habe sie, was sie in mir wirken, wirken sie auch in mir ähnlichen, mir verwandten Gestalten.

Ob außer Natur und Menschen noch ein anderes Wesen existire, unter dem Namen Gott?

Die Völker der alten und neuen Zeiten, wenige ausgenommen, glauben es.

Woher dieser Glaube an ein Wesen, das wir mit unserem Sinn nicht sehen, mit dem Willen nicht erreichen können? Hat es vielleicht einmal existirt, wurde geschaut und erkannt, von den Menschen, ist unter ihnen gewesen, mit ihnen umgegangen, und mit ihnen verschwunden? Auf uns aber ist gekommen durch Tradition, oder durch schriftliche Urkunde, daß ein Wesen unter den Menschen gewesen ist, mächtiger, als die Natur, verständiger und weiser als der Menschen-Geist: Dieser Tradition, dieser Urkunde messen wir Glauben bei; und dieser Glaube ist unsere Ueberzeugung vom Daseyn Gottes. Sie ist Glaube, und

kein Wissen, weil sie sich auf keine Anschauung gründet; in dem der Sinn nur Gegenwärtiges wahrnimmt; Vergangenes außer seiner Sphäre liegt?

Auf solche Weise war zwar Gott einmal, aber jetzt ist er nimmermehr. Nur wenige Menschen haben ihn gesehen, nur wenige ihn erkannt. Von den übrigen, von uns allen ist er ferne; wir sehen und hören nichts von ihm, und hätten von seinem ehemaligen Daseyn unter den Menschen nicht die mindeste Notiz, hätte sich, wie es leicht möglich gewesen wäre, die Tradition verlohren, oder wäre durch einen Zufall die Urkunde zu Grunde gegangen. Sollte unsere Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, das Fundament der Religion, auf so unsichern Gründen ruhen? Sollte das Wesen, das wir als Urheber und Regenten der Welt anbeten, aus der Mitte der Menschen sich entfernt haben; nur einmal auf kurze Zeit einigen sich gezeiget „und dann von ihnen sich entfernet haben?" Sollte der Weise nicht berechtigt sein, zu schließen, ein solcher Gott sei nicht der Gott für alle Menschen und Zeiten; sondern nur der Gott für einige wenige Auserwählte, der Schutzgott eines Volkes, der Genius einer Generation, und nicht der ganzen Menschheit?

Dieser Gott und dieser Glaube an ihn kann nicht das Wesen und der Grund unserer Religion sein; denn wäre er dieses; so müßte er nicht fern von uns sein, sondern bei uns und in uns;

wie er es war bei den Menschen; bei den Völkern vergangener Zeiten. Soll Religion für mich nicht blos einen historischen Werth haben; sondern soll sie für mich etwas Wirkliches sein, mich anregen und bewegen, so muß der Grund derselben, das die Religion erzeugende Wesen, Gott, mir gegenwärtig, bei mir sein, in meinem Sinn, in meinem Verstand, in meinem Willen.

Vergebens aber schaut der Sinn umher in der großen, weiten Welt. Natur und Menschen nimmt er allenthalben und überall wahr, wo er sich hinwendet; sonst aber findet er nichts: vorübergehende Gestaltungen, Bewegungen genug, ein unendlicher Fluß von Erscheinungen; vergebens sucht er die Quelle zu erspähen; vergebens den Ablauf zu erwarten.

Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille
Labitur, et labetur in omne volubilis aevum. Horat.

So geht's dem Sinn, wenn er von der Zeit erwartet, sie würde ihm auch das Wesen und die Substanz der Dinge herbeiführen. Todte und bewegte Materie ist alles, was er sieht, hört und fühlt. Bleibendes, Ewiges entdeckt er nicht: dem ankommenden Moment ist das Gegenwärtige alles verschwunden, alles anders. Flüchtige Reitze, Wechsel von Lust und Schmerz verzehren ihn, seine Güte, sein Leben.

Doch was der Sinn nicht unmittelbar anschauen, kann vielleicht der Verstand durch Schlüße

ergründen? Er hat wohl viele Versuche gemacht in alten und neuen Zeiten, wir wollen sehen, wie sie ihm gelungen.

Daß ich hier von den verschiedenen Beweisarten rede, womit der speculirende Verstand das nothwendige Daseyn des Wesens, welches wir durch sinnliche Anschauung nicht unmittelbar wahrnehmen können, zu erschlüßen suchte, versteht sich von selbst. Ich setze hier voraus, daß meinen Lesern oder Zuhörern diese Beweisarten aus der Schule; aus einer ersten Philosophie, oder aus einer Metaphysik bekannt sind, und daß auch die Meisten mit den Gründen werden vertraut sein, womit man die Haltbarkeit dieser Beweise bestritten hat. Ich kann also hier, wie vor Kennern reden, und mich in Kürze fassen.

Erstlich werde ich zeigen, daß der Verstand schlechterdings nicht im Stande ist, durch Schlüße das Daseyn Gottes zu vergwißern; daß ein Beweis von Gottes Daseyn etwas Unmögliches ist.

Einen Satz beweisen heißt die Wahrheit desselben, die Identität des Prädikats mit Subjekte nachweisen, entweder in dem höheren Begriff; denn der Inhalt des höheren Begriffes ist auch der Inhalt des niederen, oder in allen, diesem Begriffe subordinirten niedern Begriffen, d. h. in allen Individuen, die unter dem Umfang dieses Begriffes stehen; denn, was allen Dingen einer Sphäre zu-

kommt, von dem kann man sagen, daß es der ganzen Sphäre, oder dem Ding an sich zukommt.

Durch keine dieser beiden Beweisarten kann die Wahrheit des Satzes: Gott hat Existenz, bewiesen werden: nicht durch die erstere Beweisart; denn einen höheren Begriff, als den Begriff von Gott giebt es nicht: nicht durch die zweite, weil unser Verstand erstlich nicht alle Individuen, und besondere Wesen kennt, die unter den Umfang des Begriffes Gott gehören, und zweitens, weil er selbst in denen, die er kennt, die Gottheit nicht antrifft.

Die erste Art, das Daseyn Gottes zu beweisen, nennt die Schule ontologischen Beweis (argumentum a priori). Ihr Verfahren ist folgendes:

Durch Abstraktion verschafft sich der Verstand den Begriff eines vollkommensten Wesens, d. i. eines solchen, dem alle nur mögliche Realitäten zukommen, und schließt dann: dasjenige Wesen, welches alle Realitäten besitzt, muß auch das Seyn besitzen: nun aber besitzt Gott alle Realitäten, also muß ihm auch das Seyn zukommen.

Daß dieser Beweis eine blosse Tautologie ist, darf ich kaum wieder in Anregung bringen: näher beleuchtet, wird er seine Blösse wohl vor Niemand bergen können. Es wird hier die Existenz Gottes hergeleitet aus der Existenz des vollkom-

mensten Wesens, d. h. die Existenz Gottes wird hergeleitet aus der Existenz Gottes; denn Gott ist wohl nur der Name des vollkommensten Wesens, dieses nicht ein Prädikat von Gott, sondern mit dem Subjekt ein identischer Ausdruck. Wollten wir aber auch den Begriff eines vollkommensten Wesens als ein Prädikat Gottes gelten lassen (obschon dann nicht einzusehen ist, was die Substanz ist, denn dieses Prädikat inhärirt) so bekommt der Beweis dadurch, demohngeachtet nicht mehr Feste und Haltbarkeit, denn dieser Begriff ist ein unmöglicher Begriff, und der Verstand verwickelt sich in augenscheinliche Widersprüche, wenn er selben aus seinem Helldunkel hervorziehen und verdeutlichen will.

Wir fragen ihn, ob sein Begriff von dem vollkommensten Wesen, wohl ein deutlicher, und wenn er dieser, ob auch ein vollständiger und präciser sei? Er antwortet uns — Allerdings; den aus einem Dunkeln, und verworrenen Begriff läßt sich nichts ableiten, das auf Wahrheit Anspruch machen könnte.

Welche sind nun die Merkmale, woraus dieser Begriff besteht; denn ein Begriff ist die Einheit mehrerer Merkmale? Alle Realitäten, alle Vollkommenheiten. Allein diese Antwort macht die Sache nicht deutlicher, wir fragen, was sind das für Realitäten?

Das absolute Seyn: Gott ist das reine, ewige Seyn, die Substanz aller Dinge, auf welche der

Verstand nothwendig kommen muß, so wie er von den wirklichen Dingen der Welt alles Zufällige, Zeitliche und Vergängliche absondert. Was zurückbleibt, ist das bestehende unmodificirte Seyn, die absolute Substanz. Also ist Gott nicht auch das Princip der Modification, welche in diesem Seyn vorkommen, nicht das Princip aller Thätigkeit, aller Bewegung, alles Lebens und Handelns, das in dem Seyn von uns wahrgenommen wird? Allerdings; denn das vollkommenste Wesen ist auch absolute Thätigkeit, reines Wirken. Auf diesen Begriff muß man nothwendig kommen, so wie man von dem Wirken die Schranken, den Stoff, die Materie, wodurch es eingeengt und begrenzt ist, wegdenkt. In diesem Falle aber ist Gott nicht das Seyn, die absolute Substanz der Dinge. Der Verstand kommt daher in diesem Falle mit sich selbst in Widerspruch: indem er, um Gott das absolute Seyn beilegen zu können, die Modificationen desselben von ihm absondert; anderseits dann wieder nicht umhin kann, Gott auch als das Princip dieser Modificationen; als das Bewirkende derselben, als absolute Thätigkeit sich vorzustellen. Ist Gott das absolute Seyn, so ist er kein Wirken, indem dadurch die Absolutheit des Seyns aufgehoben wird: ist er absolutes Wirken; so ist er kein Seyn, indem durch das Seyn die Absolutheit des Wirkens beschränkt, und also ebenfalls wieder als ein Prädikat des vollkommensten Wesens aufgehoben wird. Da sich alle übrigen Realitäten des vollkommensten Wesens, auf diese beide des absoluten Seyns und des absoluten Wirkens reduziren,

beide aber zur Einheit des Begriffes eines absolut vollkommenen Wesens sich nicht verbinden lassen, so folget von selbst, daß der Begriff eines solchen Wesens ein unmöglicher Begriff sei. Dieß wird noch einleichtender, wenn man bedenkt, daß jeder wahre Begriff aus einer bestimmten Anzahl von Merkmalen besteht; in dem Begriff des vollkommensten Wesens aber eine unendliche Anzahl von Realitäten, als Merkmalen dieses Begriffes soll zusammengefaßt werden, welches sich widerspricht. Die Idee also, schließen wir, eines vollkommensten Wesens ist ein unmöglicher Begriff. Der Verstand kann sich von einem solchen Wesen keine deutliche Vorstellung machen: und daher nichts, um so weniger die Existenz Gottes von ihr ableiten. Gottes Daseyn kann daher a priori nicht bewiesen werden. Gott ist das prius aller Dinge, der Verstand selbst stellt sich Gott so vor, und wie kann er es sich einfallen lassen, aus einem priori beweisen zu wollen, was das prius, das oberste, das erste, das Höchste der Dinge ist. Es ist unbegreiflich, wie die scharfsinnigsten Metaphysiker diesen Widerspruch nicht sollten entdeckt haben. Man mag die Möglichkeit eines Begriffes von Gott zugeben, oder läugnen, in keinem Fall kann man die Nothwendigkeit der Existenz Gottes folgern: ist der Begriff möglich, so kann das begriffene Wesen kein unendliches, sondern muß ein endliches sein; und bei endlichen Dingen kann von der Möglichkeit nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden: ist er unmöglich, so kann man aus einem unmöglichen Begriffe nicht einmal et=

was Mögliches, viel weniger etwas Wirkliches herleiten.

Nicht mehr standhaft und haltbar, als der obengenannte a priorische Beweis, sind diejenigen, welche der Verstand a posteriori für Gottes Daseyn aufbringt. Er sucht erstlich das Daseyn Gottes aus dem Daseyn der Natur zu beweisen, schliesend von der Folge auf den Grund, von der Wirkung auf die Ursache.

Ich will hier gar nicht erwähnen von dem, was diejenigen wider diese Argumentation vorbringen, die das Daseyn der Natur schlechterdings läugnen, und das ewige Nichtseyn derselben behaupten, z. B. außer vielen Alten, die Führer des philosophischen Chores unserer Zeit Fichte *) und Schelling **).

---

*) Nur das Seyn ist (sagt Fichte, Anweisung zum seeligen Leben S. 8. folgl) keineswegs aber ist noch etwas anderes, das kein Seyn wäre, und über das Seyn hinausläge, welche letztere Annahme jedem, der nur unsere Worte versteht, als eine handgreifliche Ungereimtheit einleuchten muß: ohngeachtet gerade diese Ungereimtheit den gewöhnlichen Ansichten des Seyns, dunkel und unerkannt zu Grunde liegt? Ferners S. 98. u. folg. zu einem seeligen, oder religiösen Leben gehört. 1) Daß man stehende Grundsätze und Ansichten über Gott und unser Verhältniß zu ihm habe; die nicht blos als ein auswendig Gelerntes, ohne unsere Theilnahme im Gedächtniß schweben, sondern die für uns selber wahr, und in uns selber lebendig und thätig sind. Denn darinn eben besteht die Religion, und wer nicht solche Grundsätze auf eine solche Weise hat, der hat eben keine Religion, und eben darum auch kein Seyn, noch Daseyn, noch wahrhaftiges Selbst in sich, sondern er fließet nur ab, wie ein Schatten am Mannigfaltigen und Vergänglichen. 2) Daß diese lebendige Religion wenigst

Ich will nur einzig bemerken, daß der Schluß von der Wirkung auf eine bestimmte Ursache schon logisch fehlerhaft ist, und nichts weniger, als Gewisheit erzeugt.

Leibnitz erkannte dies sehr wohl, wenn er schreibt: *) In der Reihe von Ereignissen, deren im Universo eines die Folge des andern ist, können wir ins Unendliche fortschreiten, wegen der unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, und der Theilbarkeit der Körper ins Unendliche. Dies gilt sowohl von den physischen, als Final-Ursachen. Wir können mit Aufzählung der besondern Ursachen nie an ein Ende kommen. Dies Fortschreiten ist daher eine unnütze Sache. Man muß schlechterdings abbrechen, die Welt als unendlich setzen, und außer derselben eine Ursache, welche hinreichend ist, selbst für eine unendliche Reihe von Ereignissen.

---

so weit gehe, daß man von seinem eigenen Nichtssein und von seinem Seyn lediglich in Gott und durch Gott — innigst überzeugt sei, daß man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen, wenigst fühle, und daß derselbe, falls er auch nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle, und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Neigungen und Bewegungen sei.

**) Die Frucht dieser Betrachtung (welche auch die Aufschrift führt von dem ewigen Nichtseyn des Endlichen) ist (sagt Schelling in den Jahrb. der Mediz. 1s H. S. 52.) die Einsicht, daß das Endliche ewig nicht wahrhaft zu sein vermag, daß nur Unendliches ist, absolute, ewige Position von sich selbst, welche Gott ist, und als Gott, All.

*) Princip. philosoph. n. 36. 37.

Keiner der Sterblichen ist noch auf der Leiter seiner sinnlichen Erkenntniß zu Gott hinaufgestiegen. Alle setzen die Gottheit schlechthin voraus: wenn auch die ganze Natur weg wäre, die Gott erkennen, würden dennoch sagen, Er ist. Für sie ist er überall, also auch in der Natur, und darum finden sie ihn auch in selber: sie finden ihn aber auf dem nächsten Wege, in jedem Ding; aber nicht durch Raisonnement, nicht durch Schlüße, nicht durch das Aneinanderhängen der Dinge, und die Betrachtung dieser ihrer blos äusseren Verhältnisse, sondern durch unmittelbare Anschauung in jedem. Es giebt kein Aufsteigen der menschlichen Erkenntniß zu Gott durch die Reihe der endlichen Dinge. Gott ist in diesem wie in jenem, in jedem, wie in allen Dingen. Die Erkenntniß Gottes ist unmittelbare Erkenntniß, ein Selbsterkennen. Nicht der Mensch ist es, der Gott erkennt, sondern Gott selbst, der in der Gestalt des Menschen sich erkennt.

Ein anderer Beweis, welchen die Philosophen für das Daseyn Gottes anführen, ist aus der Geschichte der Menschen genommen, in der kein Gesunder die Spuren der göttlichen Vorsehung verkennen kann.

Aber auch dieser Beweis, streng betrachtet, ist nicht haltbar. Eine Begebenheit entwickelt sich aus der andern; und keine kannst Du mir aufweisen, die unmittelbar an ein anderes, als ein Naturwesen befestigt wäre. Der Verstand dringt

überall, wie auf bestimmte wirkende, so auch auf bestimmte Final-Ursachen. Wo er sie nicht findet, muß er seine Schlußreihen abbrechen, bedenkend seine Endlichkeit und Mängel: darf aber keineswegs einen Sprung machen; eine unbestimmte allgemeine Ursache dichten. Wer nicht schon mit religiösem Sinn zur Geschichte hintritt, wird hier so wenig vom Göttlichen finden, als er in der Natur gefunden: wohl aber, wird ihm überall, wo er hinblickt, Endliches und Menschliches aufstossen.

Nur die religiösen Menschen fanden die Gottheit nicht nur in der großen Menschengeschichte; sondern auch in ihrem individuellen Lebensgange, nicht nur in diesem, sogar in jeder ihrer einzelnen Handlungen ...

Man kann darum nicht sagen, sie waren zur Erkenntniß Gottes gelangt durch die Beobachtung der Menschengeschichte, oder ihres Lebens. Hätten sie diese nicht vorher gehabt, aus einer anderen Quelle, in der Menschengeschichte hätten sie nie das Göttliche, vielmehr das Gegentheil desselben das Ungöttliche gefunden. Wer in das wirkliche Leben der Menschen einen unbefangenen Blick wirft, wird gewiß finden, daß die meisten Menschen nicht durch göttliche, sondern durch sinnliche Triebe zu ihren Handlungen bestimmt wurden.

Könnte ich die Lebensläufe der Menschen aufrollen, wir würden in dem einzelnen sowohl, als

in denen ganzer Geschlechter keinen Funken göttlichen Lichtes, keine Zuckung göttlicher Bewegung finden. Wollt ihr mir eine Geschichte der göttlichen Vorsehung liefern; ich verspreche Euch dafür eine Geschichte der Gottlosigkeit; Ring an Ring getraue ich mir zu schmiden, einzig mit Menschenkraft und Menschenfreiheit, und die Wirkungen eines fremden Wesens sollt Ihr nicht spüren in der Kette. Ich sage es abermal, wer den göttlichen Geist nicht schon mitbringt in die Geschichte, wird ihn aus derselben auch nicht herausziehen: wer in seinem eigenen Handeln die Kraft der Göttlichkeit nicht fühlt, sucht vergebens nach ihr in den Handlungen anderer Menschen, in den Handlungen der ganzen Menschheit. Dem Göttlichen ist Alles göttlich, das Kleinste wie das Größte, das Geringste wie das Höchste, ihm ist Alles Offenbarung, Alles Wirkung Gottes: und wenn es nicht Offenbarung, nicht Wirkung Gottes wäre, er wüßte nicht, was es denn sonst sein sollte. Der Ungöttliche lachet seiner, nichts findend von allem dem, was er träumet, er zeigt ihm, daß alles dieses Natur ist, und was nicht Natur, eine Wirkung der Freiheit; und schilt ihn als einen Schwärmer, als Verderber der Wissenschaften, als einen, der den Menschen seine Freiheit nimmt, und mit ihr Sittlichkeit und Tugend und alle Möglichkeit des Fortschreitens im Guten, Wahren und Schönen. Indessen möchte er doch vor der Welt nicht ungöttlich scheinen, und obgleich er von Gott nicht das Geringste fühlt, und wahrhaft auch an ihn nicht glaubt, so will er doch, dem Vorurtheile

des Volkes nachgebend, das seine gewohnte Götzen um keinen Preis läßt, diesem Gott noch einen kleinen schlechten Tempel einräumen an der äußersten Ecke seines Weltgebäudes; in der Hoffnung, die Menschen würden selbst schon, wenn sie gescheider geworden, und ihre Vorurtheile abgelegt, diesen fremdartigen Zubau erkennen, und ihn abbrechen. Ich rede hier von dem berühmten moralischen Beweise, womit eine deutsche philosophische Schule ein paar Decenien so viel Aufhebens gemacht, und wodurch sie den Skepticismus und den Unglauben nicht nur auf eine Zeit lang vertilgen, sondern sogar von der Wurzel ausreissen wollte. Es ist hier nicht der Ort und die Zeit diese Beweisart für die Existenz Gottes weitläufig zu wiederholen, und gliedweise zu prüfen. Man kann dieselbe fast in jedem seit zwanzig Jahre erschienenem Buche philosophischem Inhalts (und deren sind nicht wenig) lesen. Man kann aus Schulen und Kirchen-Kanzeln verkünden hören, daß dem Menschen seine Vernunft absolut gebiete, sittlich gut zu handeln: daß die Sittlichkeit Glückseligkeit verdiene: daß es eine Welt geben müsse, wo das Verdienst belohnt wird, und ein Wesen, welches die sittliche Gesinnung eines jeden Menschen weiß, welches Macht hat, dem Verdienst angemessene Belohnung zu geben u. s. w. Daß mir diese Beweisart nie genug gethan, und daß ich glaube, daß durch sie nichts weniger, als eine religiöse Ansicht unter die Menschen könne verbreitet werden, darüber habe ich mich schon öfters, auch im Verlauf dieses Jahres erklärt. Mögen dieje-

nigen, die weder ihrer inneren religiösen Leerheit, nach unseren Worten Glauben beimessen, in dieser Sache aufmerksam gemacht werden, durch die merkwürdige Erklärung eines Mannes, der lange Zeit eine mächtige Säule dieser Schule war, und nachher ihr Schlußstein geworden ist, ich meine des Hrn. Prof. Fichte. In seinem neuesten Werke „Anleitung zum seeligen Leben", worin er seine ehemalige Ansicht der Dinge zwar nicht verlassen, aber in das wahre Zentrum der Welt und der Wissenschaft, in den Brennpunkt der Religion gestellt hat, kommen folgende, die einen erfreuende, die andere schreckende Worte über den wahren Charakter der Kantischen Philosophie vor. Seit. 211 folg.

„Des Menschen Interesse für sich selbst ist im Affekte des Gesetzes aufgegangen (der Mensch hat nach dieser Ansicht an nichts anderem Interesse, als an dem Gesetz seines Willens, alles andere ist ihm gleichgiltig, dieses Gesetz allein ehrwürdig) dieser Affekt aber vernichtet alle Neigung, alle Liebe und alles Bedürfniß. Der Mensch will sich nur nicht verachten, weiter aber will er nichts und bedarf nichts, und kann nichts brauchen. In jenem seinem eigenen Bedürfnisse aber hängt er schlechthin von sich selbst ab; denn ein absolutes Gesetz, in welchem der Mensch aufgeht, stellt ihn nothwendig hin, als durchaus frei. Durch diese Denkart wird er nun über alle Liebe und Neigung und Bedürftigkeit, und so über alles, was ausser ihm ist, und nicht von ihm abhängt, hin-

weggesetzt, für sich keines Dinges bedürfend, denn sich selber, und so durch Austilgung des Abhängigen in ihm, wahrhaft unabhängig, über alles erhaben, und gleich den seeligen Göttern. Nur unbefriedigtes Bedürfniß macht nur glücklich; bedürfe nur nichts, als das, was du dir selbst gewähren kannst; — aber du kannst dir nur das gewähren, daß du dir nichts vorzuwerfen hast — und du bist auf ewig unzugänglich dem Unglück. Du bedarfst keines Dinges, ausser dir, auch nicht eines Gottes; du selbst bist dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser". Wenn der Mensch sein eigner Gesetzgeber ist, wie diese philosophische Parthei behauptet; so sehe ich nicht ein, wie sie auf die Execution dieses Gesetzes das Daseyn Gottes gründen kann.

Ein Gesetz, das ich selbst gebe, kann ich entweder auch selbst exequiriren; in diesem Falle wird zur Execution kein anderes Wesen erfodert: oder ich kann es nicht exequiren; so kann ich's doch wieder aufheben, wie ichs gegeben, und ich kann auf die Nothwendigkeit seiner Execution nichts gründen. Der Wille, welcher das Gesetz macht und aufhebt, wie er will, kann wohl dasselbe auch mit dem Postulate thun, das er zum Executor dieses Gesetzes erheischt. Wer in der Vernunft nur den moralischen, und nicht auch dem Gesetzgeber des Universums unmittelbar vernimmt, wird ihn durch keine, auch nicht die künstlichste Künstelei erschließen können. Ich sehe gar nicht ein, warum

der menschliche Verstand so ungeheure Zurüstungen machet, um von der Existenz des Wesens sich zu überzeugen, das der einfache Sinn wahrnimmt; aber auch nur dieser; denn Gott hat sich den Weisen der Welt verborgen, den Einfältigen aber geoffenbaret. — Gott kann unmittelbar erkannt, durch unmittelbare Anschauung wahrgenommen werden: wir bedürfen es nicht, so viele Mittelstuffen zu errichten, um vermittelst derselben mit unserer Erkenntniß ihn zu erreichen: Gott ist nicht wie unser einer, nicht oben steht er, nicht unten, nicht in der Mitte; alle mittelbare Erkenntniß ist also soviel, als keine Erkenntniß: ist nur ein Hörensagen von Lichte, nicht aber eine Anschauung, ein Gefühl des Lichtes selbst.

Welchem Menschen seine Augen aufgegangen sind, der wird nicht mehr fragen, ob es ein Licht gebe: so der, in welchem die Vernunft zu wirken anfängt. Wie das Auge nichts sieht, außer was Licht ist, so die Vernunft nichts, außer was göttlich; denn sie ist das Göttliche selbst im Menschen; und wer sich als ein vernünftiges Wesen fühlt, fühlt in sich auch das Regen und Wirken der Gottheit. Nur der Vernunftlose kann sprechen, es giebt keinen Gott, über den sprechen wir aber auch, er ist kein Mensch.

Ein Mensch sein, und Gott anerkennen ist eines, und dasselbe. Dies ist auch der einzige Weg in den inneren Tempel der Religion: Erregung, Bildung der Vernunft: oder wie ihr es

immer heißen wollt, des göttlichen Sinnes, des Instinktes für das Göttliche: denn auf den Namen soll es uns nicht ankommen, wenn wir nur die Sache gemein haben. Probirt es einmal, und laßt Euer Gefühl, und euren Willen, euren Verstand vernünftig werden, und Ihr werdet sehen, daß Ihr es nicht mehr bedürft, die Gottheit zu suchen, wo Ihr sie nicht findet, außer Euch. Nicht der Sinn hat sie, nicht euer Verstand, und auch nicht euer Wille, und selbst nicht alle drei zusammen: einzig Eure Vernunft: und diese theilt sie dem Sinn, dem Verstand, und dem Willen, sie theilt sie dem ganzen Menschen mit. Die Vernunft führt sie in die Natur — und in die Geschichte ein: nicht aber die Vernunft, die schwache, endliche, die nur durch fünf Fensterlein in die Welt hinausschauet. Von dieser ist nicht die Rede, sondern von der göttlichen, dem Geiste Gottes, der Dich und mich erfaßt, mit gleicher Stärke: der in uns allen lebt, in uns allen erkennt, und wirket, und dessen Einflüssen wir uns nur hingeben dürfen. Das ist eben der Grundirrthum, Mensch! das das Haupthinderniß der Religion, daß Du deine beschränkte, mit dieser göttlichen, und ewigen Vernunft verwechselst. Solang Du dein Fühlen fühlst als das Deine, dein Denken erkennst als das Deine, und dein Handeln rühmst als Dein Handeln, stehst du noch immer im Vorhofe der Religion. Sollte dir aber einmal das Licht aufgehen, welches dir zeigt, daß nichts Dein gehöret, sondern alles, und auch Du, ganz wie du bist, Einem, und demselben ewigen Wesen,

sollte dich einmal, sage ich, die Lust anwandeln, Dich, und dein Alles diesem ewigen hinzugeben, dann, glaube es, dann stehst du im innersten Gemache der Religion. Dies ist der zweite, und einzige Weg, der zum Wesen der Religion sicher führet.

In dem Moment, wo es Euch gelingen wird, das Eine zu ergreifen, werdet Ihr es, auch in das All ausgegossen finden, finden wie es lebt, und sich bewegt, in Eurem eignem Leibe, in der ganzen Natur, wie Es denkt, und dichtet in Eurem Geiste, in aller Menschen Seelen, im ganzen Geister-Reiche; wie es alles mit Liebe, und Freuden umfasset, und vollbringet.

Der Anfang aber, und die Bedingung, ohne welche keiner eingelassen wird in diese Mysterien: ist die Selbstertödtung: Nur durch den Tod könnt ihr zum Leben dringen. Das Sterbliche muß sterben, wenn das Ewige leben soll.

Werfet darum alles Nichtige ab, lasset fahren die ganze Natur, Euer sinnliches, Euer Geistiges Ich. Das ewige, das unsterbliche, das selige Leben wird euch aufgehen in seiner ganzen Herrlichkeit, Euer Lohn wird groß sein im Himmel. Ihr werdet für Nichts halten alle Leiber der Zeit, sobald Ihr sie mit solcher Glorie vergleichen könnt.

Diese Wahrheit ist erkannt worden von den religiösen Menschen aller Zeiten, von Sokrates

und Plato, und von dem großen Märtyrer und Helden aller Religion, Christus.

Du mußt den Tod des Sokrates sterben, wenn du eingehen willst zur wahren Freiheit, und zum ewigen Leben.

„Die Reinigung, sagt Plato im Phädon: besteht darin, die Seele so viel als möglich von dem Leibe abzusondern, und zu gewöhnen, daß sie von allen Seiten sich aus dem Leibe zurück, und in sich selber ziehe. Tod heißt ein solcher Zurückzug; und darnach strebet der weise Mann.“

Und wie Christus eingegangen ist in die Herrlichkeit des himmlischen Reiches, wißt ihr ja selbst: und auch, was er gesagt hat, von denen, die ihm nachfolgen wollen?

Nur der, welcher allen zeitlichen Verhältnissen, aller zeitlichen Liebe abzusterben vermag, lebet im Reiche Gottes. Nur die, welche eines reinen Herzens sind, werden Gott anschauen, d. h., diejenigen, welche ihre Seele durch sinnliche Begierden nicht verunreinigen. Vater und Mutter, Brüder und Schwestern, Weib und Kinder mußt du verlassen, deine Güter, und dein Gold unter die Armen austheilen, um den himmlischen Schatz ersetzen zu können; nicht wirklich verlassen, meint hier Christus, sondern es nur besizen als ein Accidens, als etwas, das wir haben, und auch nicht haben, das unser ist, und auch nicht unser, und

dem die Substanz der Dinge, Gott, der innere bleibende Schatz, weit vorzuziehen ist.

Nur die Selbstvernichtung (die Vernichtung des individuellen Lebens) ist der Eingang in das höhere, göttliche Leben. So lang der Mensch selbst etwas sein will, ist Gott nicht in ihm. Wer seine Seele liebet, verlieret sie. Wenn er aber seine Selbstheit aufgiebt, seine Seele ertödtet, nimmt Gott, das unsterbliche Leben seiner Seele, von ihm Besitz.

Diese Selbst-Ertödtung ist die einzige und wahre Weihe für den Eintritt in die Mysterien der Religion. Die Verwandlung des irrdischen Sinnes, der irrdischen Liebe, des irdischen Geistes in den göttlichen macht wahre Geistliche, wahre Priester. Was dieser höhere Sinn, der Instinct für's Göttliche, die reine Liebe, oder mit einem einzigen Namen, was die Vernunft (ratio) das Grundwesen des Sinnes, des Verstandes und des Willens sei, kann Niemanden durch Unterricht, Beschreibung oder Lehre beigebracht werden.

Sie ist das Wesentliche des Menschen. Wer sich von dem Zufälligen losreißt, ist im wirklichen Besitze und Genusse derselben; und so wie er im Genusse der Vernunft, ist er in der Macht des Wesens, das der Grund von allem ist, was der Sinn fühlt, der Verstand erkennt, und der Wille verlanget.

II.

Von der Erkenntniß Gottes.

Viele haben gezweifelt, und zweifeln zum Theil noch an der Möglichkeit einer unmittelbaren und objektiven Erkenntniß Gottes von Seite unserer Vernunft. Durch die Erkenntniß meinen sie, würde Gott unter den Menschen erniedrigt, und als das kleinere Gefäß in das größere aufgenommen; denn das Begriffene stehe nothwendig unter dem Begriffe.

Das Göttliche könne daher weder geschaut, noch erkannt, sondern nur geahndet und geglaubt werden. Gott liege außer den Grenzen der Vernunft, schlechterdings unzugänglich ihrer Macht. Das Höchste, was die Vernunft erreichen könne, sei die Idee des Absoluten: Gott aber sei weit über diese Idee hinaus, ganz etwas anderes, als das Absolute, welches die Vernunft wahrnimmt; in einer Region einheimisch, wo es für den Menschen nichts mehr zu schauen und zu denken, sondern nur ahnden und zu glauben giebt.

Ich habe schon in der Einleitung den Unterschied zwischen Ahndung und Glaube, und zwischen Erkenntniß und Wissenschaft berührt. Die Zeit und die Zeitgenossen, die sich noch immer um die ersten Anfänger der Philosophie streiten, zweifelnd, ob sie Gott in oder außer sich und die Welt versetzen sollen, werden es rechtfertigen, wenn ich

mich über diesen Unterschied noch etwas näher erkläre.

Dieser ganze Streit über Glauben und Erkenntniß Gottes ruhet her von folgendem.

Die Vorsteher des Glaubens und Verdammer des Wissens sondern Gott von der Welt, der Natur und den Menschen ab, und versetzen ihn als ein unendlich höheres Wesen eigner Art jenseits der Welt in eine Region, mit der wir nicht die geringste Gemeinschaft haben sollten. Wir könnten daher durch die Macht unserer Vernunft zwar das Absolute der Welt ergründen; damit aber wäre noch nichts gethan für die Erkenntniß Gottes, welches als ein von dem Absoluten verschiedenes Wesen dem Menschen nur durch eine außerordentliche Offenbarung und durch den Glauben an sie bekannt werden könnte.

Die Theologie wäre dann nach dieser Vorstellung von der Philosophie ganz und gar unabhängig; beruhte nicht auf Einsicht, sondern auf blossem Glauben, der, wie das Wissen, dem Menschen angeboren wäre.

Dagegen erheben sich die Anhänger und Vertheidiger des Wissens von Gott. Sie sagen: „das Absolute, welches der Welt, der freien und unfreien zu Grunde liegt, und das wir mit unserer Erkenntniß, die bis auf den Grund dringt, mit der Vernunft, erkennen, sei wahrhaft — Gott, und über

dem Absoluten und Ewigen könne es nichts Höheres geben, außer Gott, nicht noch einen andern Gott. Denn auch dieser wäre wieder absolut und ewig; das Absolute aber könne nicht vom Absoluten, das Ewige nicht vom Ewigen verschieden sein, da dieses keine Gattungsbegriffe (blosse Verstandes-Produkte) sind. Es folge daher nothwendig, daß jenem, welcher über dem Absoluten der Vernunft, noch ein Anderes als Gott setzt, jenes nicht wahrhaft als solches erschienen, und daß es bloß eine Täuschung sei, wenn er ihm gleichwohl diese Beziehung noch läßt, die ihrer Natur nach nur Eines bezeichnen könne."

Ich kann nicht einsehen, wie jemand Anstand nehmen sollte, dasjenige als Gott zu anerkennen, welches nicht etwa der menschlichen Natur und Freiheit, sondern der ganzen Natur und Geisterwelt, (dem All) und sohin auch meiner Erkenntniß zu Grunde liegt.

Wer Gott von der Welt und der menschlichen Erkenntniß abtrennet, überantwortet ihn dem blinden Glauben und dem Fanatismus einer neuen Priestercaste.

Ein ehrwürdiger Schriftsteller, in gleichem Masse sinnreich und tiefdenkend, über beide Parteien erhaben, keiner zugethan, und von keiner in Ansehung dieses Streites einer Parteilichkeit zu bezeihen, äußert sich hierüber folgendermassen:

„Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiß, der sieht Gott von Angesicht, und es ist zu wenig von ihm gesagt, daß er nur an ihn glaube.“

Jacobi an Fichte. S. 41.

Freilich muß ich hier noch einmal rufen, und lauter, als ich je gethan. „Das Glauben ist zu wenig, und das Wissen (die wirkliche Anschauung und das Bewußtsein derselben) nicht zu viel.“ Der nämliche verehrungswürdige Philosoph ist's, der diesen Ruf in mir erregt hat. Darum hört ihn selbst, und sehet, ob seine Worte nicht Gedanken, ähnlich den meinigen, in Euch hervorbringen.

„Um Gott und sein Wohlgefallen zu suchen, muß man ihn, und was ihm wohlgefalle, schon voraus im Herzen und im Geist haben; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen, nicht erforschen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus ihm geboren, nach seinem Bilde geschaffen, seine Art und sein Geschlecht sind. Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott.

Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten Selbst: was sollte ihn uns kund thun? Bilder, Töne, Zeichen, die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist? Der Geist dem Geiste: was?

„Nach seinem Bilde geschaffen; Gott in uns: das ist die Kunde, die wir von ihm haben, und die einzig mögliche; damit offenbaret sich Gott den Menschen, lebendig, fortgehend. Eine Offenbarung durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich höchstens zur innern ursprünglichen nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält. Ich sage höchstens nur; und setze dem Vorhergegangenen hinzu: So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich da sein kann, so wenig kann der Wahre außer ihr erscheinen.

Nicht jede Gottesfurcht schließt Bösartigkeit und Laster aus. Um einen Werth zu haben, muß sie selbst eine Tugend sein; alsdann ist sie, alle die anderen Tugenden voraussetzend, die edelste und schönste; gleichsam die Blume ihrer vereinigten Triebe, ihrer gesammten Kraft. Den Gott also haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen anderen zu erkennen ist nicht möglich, auch nicht durch besseren Unterricht; denn wie sollten wir diesen nur verstehen?

Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe sind, keine Bilder, sondern Kräfte, von denen man die Vorstellung nur im Gebrauch selbsthandelnd erwirbt. Es muß also der Mensch Handlungen aus diesen Kräften schon verrichtet, Tugend und ihre Begriffe erworben haben, ehe ein Unterricht von dem wahren Gott zu ihm gelangen kann. Und so muß, ich wiederhole es, Gott im

Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott — nicht blos einen Götzen haben soll; Er muß menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte.

Ich behaupte demnach: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann, und er ist sich selbst unergründlich (unbegreiflich), weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist.

Mit dies r Aeußerung scheint freilich, was folgt in Widerspruch zu sein, und die Stelle S. 49. „Gott ist, und ist außer mir ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott." Es giebt kein Drittes, möchten selbst die Gegner einer objektiven Erkenntniß Gottes wider uns vorbringen wollen.

Allein Jacobi, der in diesem Brief an Fichte, wie er selbst sagt, uns nur Winke giebt, und es mit den Worten eben nicht so genau nimmt, hat diese Stelle nur gegen Fichte gerichtet, gegen den Gott, welcher die Transcendental-Philosophie als eine Bedingung des Ichs setzt; gegen den Gott, welchen der menschliche Verstand construirt, und ganz zu begreifen, zu ergründen wähnt. Und so sind auch die Stellen zu verstehen, wo Er S. 27 u. folg. gegen die Vernunft sich erklärt „gegen die nicht blos wahrnehmende, sondern gegen die alle Wahrheit aus sich hervorbringende." „Eine Vernunft, welche das Wissen, selbst die Wahrheit ist, und in sich die Vollkommenheit des Lebens hat —

eine solche selbstständige Vernunft, die Fülle des Guten und Wahren, muß allerdings vorhanden sein, oder es wäre überall weder Gutes noch Wahres vorhanden" die Wurzel der Natur und aller Wesen wäre ein reines Nichts, und dieses große Geheimniß zu entdecken, die letzte Absicht der Vernunft.

So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft, nicht die Vollkommenheit des Lebens, nicht die Fülle des Guten und Wahren; und so gewiß ich dieses mit ihr nicht besitze; und es weiß, so gewiß weiß ich, es ist ein höheres, und in ihm habe ich meinen Ursprung. Darum ist denn auch meine und meiner Vernunft Losung: Nicht Ich, sondern Mehr als Ich, besser als Ich! — ein ganz Anderer. Ich bin nicht, und mag nicht sein, wenn Er nicht ist!

Ich selbst wahrlich kann mein höchstes Wesen nicht sein. So lehret mich meine Vernunft instinktmässig: Gott. Mit unwiderstehlicher Gewalt weist das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über, und außer mir; es zwingt mich das Unbegreifliche, ja das im Begriff Unmögliche zu glauben, in mir und außer mir, aus Liebe und durch Liebe.

Wer sollte mit einem solchen Glauben nicht einverstanden sein, mit dem Lebendigen, der Liebe, ist: und wer nicht einsehen, daß er hier gleichermassen entgegengesetzt werde dem todten,

unwirksamen, dem das Allerhöchste überliefert wird, als eine fremde Sache, dann dem künstlichen, gefühllosen, der es sich selbst erzeuget, als eine eigene?

Der ganze Streit über Glauben und Wissen in Ansehung Gottes läuft nach meiner Einsicht auf einen bloßen Wortstreit hinaus. Welche Gott wahrhaft, d. i. durch die Liebe, durch das Leben in ihm kennen, erkennen ihn auf gleiche Weise: erkennen ihn als etwas Wirkliches, weil sie ihn wahrnehmen, in sich, mit sich verbunden finden, anschauen, fühlen. Warum man eine solche auf Wahrnehmung gestützte Erkenntniß eher Glauben nennen soll, als Wissen, sehe ich nicht ein; für meine Person ziehe ich den Ausdruck Wissen, gewisses Erkennen, dem Ausdruck, Glauben, weit vor; will aber die Freiheit anderer in Wahl ihrer Ausdrücke nicht beschränken.

Wenn wir nur in der Sache einig sind, mir ist es gleichgiltig, ob der Lateiner sie Scire, oder der Deutsche, Wissen nennt.

Daß aber das Vermögen einer solchen Wahrnehmung des Allerhöchsten dasjenige sei, was wir mit dem Ausdruck Vernunft bezeichnen, oder der Lateiner treffender mit dem Wort ratio, lasse ich mir bei einer etwaigen Anfechtung nicht so leicht nehmen. Ich glaube, daß die Vernunft das gemeinschaftliche Band ist, durch welches Gott mit uns Menschen noch verbunden ist; oder mit Leib-

nitz, und also weniger phantastisch zu reden: daß die Vernunft ein Theil sei der göttlichen Vernunft, ein Funke des natürlichen Lichtes, in unserer Natur nach ihrem Falle noch zurückgeblieben durch Gottes Gnade, und daß als ein Theil sie mit dem Ganzen gleichen Wesens, und von der Vernunft, die in Gott ist, auf keine andere Weise sich unterscheide, als wie etwa der Tropfen Wassers vom Weltmeere, oder das Endliche vom Unendlichen *).

So wenig nun der Tropfen Wassers das Weltmeer ist, so wenig ist unsere Vernunft die unendliche Vernunft. Gleichwie aber der Tropfen eben dasjenige ist, was der ganze Ocean, Wasser, und wenn er Perception hätte, unmittelbar mit selbem sich verbunden fühlte, und ihn durch Anschauung wahrnähme, so die Vernunft des Menschen im Verhältniß zur göttlichen betrachtet. Sie ist nicht das Unendliche selbst, wer wollte dieses sagen von seiner Vernunft? sie nimmt nur das Unendliche wahr, obgleich sie es wieder nicht begreift; denn, wenn sie begriffe das Unendliche, das All, so wäre sie es selbst, wie der Tropfen das Weltmeer sein müßte, wenn man von ihm sagen wollte, daß er es fasse. Nur die göttliche Vernunft begreift

*) Cum particula illa, sive portio rationis, quam possidemus, Dei donum sit, et in naturali lumine post naturae corruptionem relicto consistat, portio illa conformis esse debet ipsi toti, nec diferre abea, quae in Deo est, nisi quemadmodum gutta differt ab oceano, vel potius Finitum differt ab infinito. — Leibnitz Theod. de conform. fid. eam rat. n. 61.

alles; ist der Inbegriff der Ideen aller Dinge, die Einheit von Allen. Die menschliche begreift nur, was von der göttlichen ihr vorgezeigt wird, die eine mehr, die andere weniger nach dem Maaße der Gnade, deren sie sich würdig gemacht. Ich kann nicht einsehen, wie nur der Mensch denken könnte, wenn es nicht Gott wäre, der in ihm auf diese besondere Weise dächte, oder, wenn der Mensch nicht in Gott wäre, und Gott in ihm. Aus eigener Kraft können wir nichts denken; denn alles Denken kommt von Gott. Die Kenntnisse, welche wir mit undankbarem Gemüthe natürliche nennen, als wären sie Produkte eigner Natur, sind göttlichen Ursprungs: Gott hat sie uns geoffenbaret, das Licht in unserer Seele, das jeden Menschen erleuchtet, wie er zum Daseyn gelanget. Wie könnte der Mensch, der individuell beschränkte, nur eine einzige allgemeine Wahrheit erkennen, wenn nicht in seiner Seele das Wesen zugegen wäre, das allenthalben und überall (allgemein) erleuchtet? Wer sagt, daß er Gott nicht erkenne durch unmittelbare Anschauung seines Wesens, der gesteht, daß er gar nichts wahres allgemein giltiges erkenne; denn allgemein geltend kann nur die Erkenntniß sein, welche eins ist in allen, von unendlichen Wesen. In jeder Wahrheit schauen wir Gott an; denn Gott ist die Wahrheit, das Buch des ewigen Lichtes, in welchem jede Wahrheit verzeichnet ist, und jedes Gesetz, und in welchem selbst derjenige, welcher Ungerechtigkeit übt, seine wahre Handlungsweise verzeichnet findet. Die Stralen des göttlichen Lichtes leuchten in den Menschen. Durch die-

sen Stral, welcher in ihm leuchtet, sieht daher jeder Gott. Dieser Stral, den wir Vernunft nennen, ist vom Wesen der göttlichen Vernunft nicht verschieden, aber von ihrem Umfange ist er verschieden. Ein Stral vom Sonnenlichte ist vom Wesen des Sonnenlichtes nicht verschieden, wohl aber vom Umfange desselben. Gott ist die Sonne der Geister, die Vernunft an sich; die Stralen der Vernunft sind unendlich, und strömen in jeden Menschen ein, als Wahrheit und Liebe.

Gott wird also erkannt durch Gott; die menschliche Vernunft ist von seinem Wesen; sie schauet daher auch das Wesen Gottes an, unmittelbar, direkt, obgleich sie als ein individueller Stral dieses unendliche Wesen nicht begreift, nicht selbst ist. Diese so einfache Lehre von der unmittelbaren Erkenntniß Gottes durch unsere Vernunft, sollte man glauben, würde von jedem verstanden, der nur ein wenig darüber reflectiert; und es könnte diese Erkenntniß, in welcher alle Besonderheit, alle Differenz untergangen, kein Gegenstand des Bestreitens oder der Zwietracht werden. Denn aller Streit kommt nur aus der Besonderheit, Gott aber, den unsere Vernunft anschaut, ist die ewige Einheit bei allen, und die Vernunft gleiches Wesen mit ihm, sieht ewige Einheit in allen.

Dem ohngeachtet müssen wir das Gegentheil erfahren, und werden Schwärmer, Phantasten, und weiß Gott, was alles genannt, weil wir dem

Men=

Menschen so närrische, thörichte Lehre einreden möchten. Woher wohl dieß komme, daß ihnen Thorheit scheine, was wir als die ewige Wahrheit preisen, und von der Welt lieber als Thoren wollen gehalten werden, als unsere Ansicht aufgeben, und bekennen, daß die Wahrheit uns komme von der sinnlichen Anschauung, und dem Lichte der eigenen Vernunft?

Was dem Menschen Freude, Lust bringt, mit dem beschäftigt er sich am liebsten, über das denkt er am meisten. Nur ist die Freudenquelle für die meisten Menschen der sinnliche Reitz. Sie denken daher auch nur über Gegenstände sinnlicher Anschauung nach, und kommen zuletzt so weit, daß sie all andere Anschauungen verwerfen, weil sie ihnen keine Freude bringen, sondern vielmehr diese stören. Menschen, die sich mit Betrachtungen übersinnlicher Dinge beschäftigen, kommen bei ihnen in Verdacht, als wollten sie die Welt täuschen mit blauen Dünsten, und nichtigen Blasen. Dieser Vorwurf, der auch mir gemacht worden, wird es rechtfertigen, wenn ich mich noch mehr über die unmittelbare Anschauung Gottes durch die Vernunft erkläre, und die Charaktere bestimmt angebe, wodurch sich diese Erkenntniß von jeder andern unterscheidet.

Das lateinische Wort ratio bezeichnet sehr charakteristisch das Wesen dieser Erkenntnißweise schon. Vernunft ist die Grund = Erkenntniß, ratio ist daher eines mit dem Grunde aller Dinge, Gott. So wie also der Mensch auf das Wesen oder den

Grund der Erkenntniß vordringt, erkennt er Gott, welcher dieser Grund selbst ist. Welcher Mensch daher Vernunft hat, hat auch Erkenntniß von Gott. Dixit insipiens (der Vernunftlose) in corde suo, non est Deus. Diese Erkenntniß ist eine und dieselbe bey allen Menschen, ein ihnen gemeinschaftliches Gut. Nicht wir, nicht ihr, Du oder Ich haben Vernunft, die Vernunft hat uns alle. Sie ist daher kein besonderes Vermögen des Menschen, kein Werkzeug, kein Organ, das nur einige brauchen könnten, andere nicht. Die Vernunft ist in allen Menschen dieselbe, gleiche Vernunft, und in ihr sind auch alle Eins und dasselbe. In der Vernunft treffen Menschen mit Menschen, Menschen mit Gott, Gott mit Menschen zusammen.

Es giebt nur Eine Vernunft, wie es nur Ein Licht giebt, und Menschen, welche mit der Vernunft denselben Gegenstand erkennen, sind in ihrer Erkenntniß einstimmig. Zweimal zwei ist vier: mein Freund ist vorzüglicher als mein Hund. Wo ist der Mensch, der dieses nicht weiß, eben so, wie ich? Das sind ausgemachte Wahrheiten, sagen wir, über sie ist bei allen nur Eine Stimme. Diese ausgemachten Wahrheiten, woher haben sie ihre Evidenz? sehe ich in deine, du mir in meine Seele? Keines; ich sehe nicht in dein, du nicht in mein Inneres. Diese Wahrheiten können wir also nicht sehen wechselweise in uns, sondern in einem uns gemeinschaftlichen Wesen. Wir wissens, es ist die Vernunft, welche mich und dich, und uns alle auf die gleiche Weise erleuchtet. Was mir die Ver=

nunft als Wahrheit vorzeiget, thut sie auch dem Sineser, und Amerikaner, dem Lappländer, und dem Neger. In allen erkennt sie, zweimal zwei ist vier; meinen Freund muß ich vorziehen meinem Hunde *). Die Vernunft ist daher Eine in allen, allgemein, unveränderlich, nothwendig.

Eben darum, ist sie auch unendlich. Sie kommt allen Menschen zu; die unendlich vielen Individuen, und die Gegenstände ihrer Wahrnehmung sind Unendlichkeit. Die Anzahl der Dreiecke, der Vierecke, und anderer mathematischen Figuren ist unendlich; die Vernunft sieht dieß klar ein, obschon sie diese unendliche Zahl nicht fassen kann. Wenn sie auch ewig fort mit Constructionen immer neuer Figuren sich beschäftigte: sie würde nie an eine letzte kommen, sondern immer noch neue erfinden können. Nicht nur aber in der Form, auch in der Materie, in der Ausdehnung gewährt sie Unendliches; sieht es in der Wurzel einer jeden irrationalen Zahl. Würden die beiden Aerme der gebrochenen Zahl von einem Pole der Welt bis zum andern fortgeführt; die Wurzelzahl wird doch nicht erhalten. Daß dem so sei, weiß die Vernunft gewiß, aus Anschauung, nur begreifen kann sie es nicht. Diese Beispiele, die wir noch mit vielen andern vermehren könnten, wenn es nothwendig wäre, beweisen zur Genüge die Unendlichkeit der Ver-

*) Confer Malebranche: Illustrat. super natura Idearum, in qua explanatur, quomodo omnia in Deo videantur, et leges aeternae.

nunft. Die Vernunft ist unerschöpflich. Sie giebt dir immer Antwort, so oft du sie fragst; vergebens ist dein Bemühen auf den Boden der Ideenwelt zu gelangen; die Fülle derselben ist durch keine Zahl, durch keine Größe bestimmt.

Wenn aber, sagt man uns entgegen, die Vernunft eines jeden Menschen schon unendlich ist, allgemein und unveränderlich, so ist nicht einzusehen, wie sich die Vernunft des Menschen unterscheide von der Vernunft Gottes; denn auch diese ist nichts anderes, als Eine unendliche, ewige, unveränderliche, und nothwendige Intelligenz. Der Mensch, welcher sich diese Vernunft aneignet, würde er sich nicht selbst zu Gott machen? Um auch diesen Einwurf nicht unbeantwortet zu lassen, wiederhole ich: es giebt nicht mehrere Vernunften, etwa für dich eine besondere, und eine andere für mich, es giebt nur Eine Vernunft; und diese hat nicht Gott, sondern er ist sie selbst. Wo Vernunft wirkt, wirkt Gott, und wer die um Rath frägt, consulirt Gott; und wer ihr folget, sie erkennen und wirken läßt, in dem erkennt und wirkt Gott. Ich frage jeden, ob der Mensch, welcher den Willen Gottes kennen lernt, und sich demselben unterwirft, sich zu Gott nahet? So wenig mein Auge die Sonne wird, wenn eine ihrer Stralen es erleuchtet; so wenig wird meine Seele Gott, wenn aus der unendlichen Fülle des göttlichen Lichtes, der ewigen Vernunft, einige Wahrheiten in sie überfließen. Wenn mich nicht alles täuschet, was ich so oft, und wohl durchdacht und geschrieben habe

(und gewiß bin ich, es ist keine Täuschung): so ist der Vorwurf, den uns die Zeitgenossen machen, daß wir den Menschen vergöttern, und den wahren Gott verläugnen, der unbilligste, und der ungerechteste. Ich muß es unverhohlen erklären, daß ich für die tiefste Wurzel, woraus dieser Vorwurf treibt, die Selbstsucht halte.

Es giebt nur Ein Leben, und Ein Licht, Eine wirkende, und ordnende Kraft der Welt. Diese ist Gott, mein Leben, mein Erkennen, und mein Wirken, meine Wahrheit, meine Tugend. Gott ist die Wahrheit; ist sie allein, auf alle Weise, ist sie in jedem, und in mir. Von ihm vernehme ich sie, Er erkennt sie in mir. Dieses Erkennen, dieses Vernehmen ist Vernunft, nicht meine; denn ich habe keine; ist Gottes Vernunft. Er hat sie allein, die Erkenntniß des Wahren. Ich muß daher meinem Verstande, jedem Anspruch auf Selbsterkenntniß der Wahrheit entsagen, und Gott allein die Ehre geben. Ohne eine solche freywillige Resignation, und Hingabe alles seines Erkennens an Gott, wird der Mensch eben so wenig je zur Einsicht der Wahrheit kommen, als wenig zur ächten Tugend, wenn er den eignen Willen nicht ertödtet, und den göttlichen in sich wirken läßt. Gott allein ist die Güte wie die Wahrheit. Neben ihm kannst du nicht bestehen als wahr und gut, sondern einzig nur mit ihm, durch ihn, und in ihm. Eine Wahrheit, und Tugend, die außer Gott wären, giebt es nicht. Das wahre und Gute, wie es immer beschaffen, in welchen Gestalten es immer

erscheint, geht von Gott aus, ist göttlichen, nicht menschlichen Ursprunges.

Eine Religion ohne Gott, läßt sich ohne augenscheinlichen Widerspruch nicht denken und aussprechen. Wahrheit aber, und Sittlichkeit ohne Gott zu denken ist eben kein so offenbarer Widerspruch, besonders für diejenigen, die den Grund des Denkens, und Handelns nicht ergründet haben. Dem Gottlosen Zeitalter ist daher die Religion so wenig, Sittlichkeit aber, und Wissenschaft, alles geworden. Wie wenn zu letzt sich gar noch entdeckte, daß es an Sittlichkeit und Wissenschaft nicht minder arm ist, als an Religion?

Für das gröste aller Uebel halten die Menschen den Tod. Absterben der Sinnlichkeit, dem eigenen Willen, dem eigenen Verstande, ist für sie so hart und schmerzlich, daß sie lieber auf die Liebe und Erkenntniß Gottes, als auf die eigene Erkenntniß Verzicht leisten. Viele, die es in dieser Art von Mortification weit genug gebracht haben, um endlich aller eigenen Erkenntniß zu entsagen, haben sich doch noch den Schatten derselben, den Glauben zurückbehalten. So tiefe Wurzel hat der Egoismus im menschlichen Gemüthe getrieben; so hart ist's, der Zeitlichkeit abzusterben. Unseliger Baum, verderbensschwangere Frucht, wie viel Unheil, ist durch dich in die Welt gekommen! Seit der Zeit, wo der Mensch die eigene Erkenntniß aß, ist die göttliche verschwunden. So wie der Mensch selbst zu leben anfieng, hörte Gott zu

leben auf. Darum muß der Mensch sich selbst vernichten, wenn Gott wieder leben soll. —

III.

Von der Idee Gottes.

Bisher ist von uns deutlich und umständlich genug, wie ich glaube, gezeigt worden, daß unsere Kunde von Gott sich nicht auf Tradition stütze, und ein blosser Glaube sei, sondern auf wirkliche Wahrnehmung, und im eigentlichen Sinne ein gewisses Erkennen, ein Wissen genannt werden müße.

Es entsteht nun die fernere, nicht weniger wichtige Frage: Wenn Gott ist, wenn wir uns von seinem Dasein überzeugen durch wirkliche Anschauung: Was ist Er? Der Wissenschaft ziemet, die Anschauung der Religion zu verdeutlichen, d. h. in einem klaren, deutlichen, vollständigen, und genauen Begriffe darzustellen, was der Sinn empfindet, und anschauet. Nach einem solchen Begriffe verlangt zwar die Religion nicht. Begriffe bilden ist nicht ihr, sondern das Geschäft der Wissenschaft. Ihr geziemen die einzelnen Anschauungen Gottes, die Gefühle, und die Vorsätze, die Wahrheiten, und die Handlungen, die daraus entspringen, und in denen sie Gott überall wahrnimmt, liebet und anbetet. Auf die Frage: was ist Gott, giebt sie Antwort: Er ist mein Leben, meine Liebe, meine Freude, Er ist mein Erkennen und mein

Verlangen. Nicht so die Wissenschaft; sie will wissen, wie Gott alles dieses sein kann. Die verschiedenen Merkmale, welche sein Wesen constituiren, will sie zur Einheit eines Begriffes verbinden, und als etwas allgemeines, und nothwendiges erkennen, was die Religion blos als etwas besonderes und wirkliches wahrnimmt. Sie sagt nicht blos, Gott ist mein Seyn, und mein Leben: sondern, Gott ist das allgemeine, nothwendige, das absolute Seyn und Leben. Sie ists nicht zufrieden, blos zu sagen: Gott ist meine Erkenntniß, meine Liebe, sondern Gott ist die absolute Erkenntniß, und die absolute Liebe. Die Erkenntniß aller Erkenntniß, das Liebende in aller Liebe: Gott ist das absolute Wesen, und die absolute Form, d. h., das Seyn und das Leben, das Wesen und die Form aller Dinge. Es giebt durchaus kein Wesen, und keine Form, oder Modification dieses Wesens, welche nicht göttlich wäre. Können wir uns nun einen deutlichen, genauen, und vollständigen Begrkff, d. i. eine Idee von einen Wesen machen, das absolutes Seyn, und alle Formen dieses Seyns wäre? —

Der menschliche Verstand hat von jeher allen seinen Kräften aufgebothen, um die verschiedenen Merkmale, welche das Wesen Gottes ausmachen sollten, vollständig und genau anzugeben, adequaten Begriff von Gott sich zu verschaffen: auf dieselbe Weise, wie er solchen sich verschaffet von einem Dreyecke, einem Zirkel, von einem Menschen oder Thier, wo er die Formen, in welchen das

Dreyeck, der Zirkel, der Mensch oder das Thier erscheint, von dem Wesen absondert, und dasselbe allein sich vorstellt.

Schon der Umstand, daß bey Gott Wesen, und Formen identisch, jenes so unendlich ist, wie diese es sind, sollte den Verstand von der Unmöglichkeit überzeugt haben, je einen adäquaten d. i. einen vollständigen, und genauen Begriff von Gott zu erhalten. Wer wollte den Umfang des unendlichen Wesens ermessen, wer unendliche Formen vollständig und genau angeben? Wer die Merkmale alle aufzählen, woraus der Inhalt besteht, welcher identisch ist mit dem unendlichen Umfange? Spinotza's Begriff, welcher Gott als eine Substanz beschreibt, deren wesentliche Merkmale unendlich sind, und von dem jedes wieder unendlich ist, ist wohl keine Definition, kein bestimmter, sondern ein unbestimmter (unendlicher) Begriff. Ich will aber bestimmt wissen: welches die Merkmale sind, die das Wesen Gottes constituiren. So lange mir dieses unbekannt ist; ich nicht alle und jede Merkmale, mir deutlich vorstellen kann, ist mein Begriff noch immer dem Wesen ungleich, mit ihm nicht identisch, kein adäquater Begriff, keine Idee, keine Vorstellung des Wesens eines Dinges. Mit andern Philosophen sagen: Gott ist das vollkommenste Wesen, der Inbegriff aller Realitäten, macht die Sache nicht deutlicher: denn ich frage, welche sind die Realitäten, die Gott in sich begreift? Sie sind alle, wird geantwortet: also unendlich: wer kann aber unendliches fassen in einen

Begriff, die unendliche Vielheit mit der absoluten Einheit zusammen denken? Mehr als ein halbes Jahrtausend haben sich die scharfsinnigsten Männer die Köpfe zerbrochen (ich rede hier von den Scholastikern, die sich unter allen Philosophen am meisten mit der speculativen Theologie beschäftiget) um die absolute Einheit des göttlichen Wesens mit der unendlichen Vielheit der Attribute, welche sie diesem Wesen nicht absprechen konnten, zusammen zu reimen. Sie wußten es sehr wohl, daß Gott als das absolute Wesen Eins ist, das Wesen von allen, und ein anderes außer der göttlichen Substanz es nicht geben könne. Der spinozistische Lehrsatz: „Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia" *) war selbst dem Thomas von Aquin nicht unbekannt. Sie wußten es aber auch, daß man von Gott selbst nicht sagen kann: Er ist eine Substanz, ein Subject, das Prädikate hat, ein Substrat, dem Formen inhäriren. Sie erkannten, daß Gott selbst jedes Prädicat ist, und daß von der absoluten Substanz die Formen nicht verschieden, sondern sie selbst sind. Man kann daher von Gott nicht sagen, er ist mächtig, weise, gütig, gerecht, denn er ist die Macht, die Weisheit, die Güte, die Gerechtigkeit ꝛc. selbst, und wie soll, was das Wesen ist, ein Attribut, oder ein Prädicat genannt werden können? Von einem Menschen sagt man: er sey gut, gerecht, habe Macht und Verstand, weil diese Prädicate dem Subjekte zukommen, als Formen desselben; Gott, welcher alles dieses selbst

*) Eth. P. 1. prop. 14.

ist, woher soll es ihm kommen? Auch der Satz: „Gott ist die absolute Ursache aller Dinge" ist glaublich so alt, als die Philosophie selbst. Indeß ist auch nicht viel jünger der Gegensatz „obwohl Gott die Ursache ist von allen, so kann er doch nicht als solche gedacht werden, denn er ist auch die Wirkung; ein Wesen aber als Ursache, und Wirkung zugleich denken, ist ein offenbarer Widerspruch. Außer diesen Prädicate „Gott ist die absolute Substanz, und die absolute Ursache" legt man noch andere Gott bei, z. B. Gott ist allwissend, Gott ist heilig, Gott ist gütig u. d. gl. Alle diese Vorstellungen können von Gott nicht prädicirt werden: nicht die Allwissenheit, denn sein Wissen ist auch das Seyn, und kann in dieser Ansicht kein Wissen genannt werden; nicht die Heiligkeit; denn diese ist absolute Güte des Handelns, Gott aber handelt nicht, weil seine Thätigkeit zugleich dasselbe ist, was die Ruhe. Daß man von Gott nicht sagen kann, er habe einen Willen, haben die arabischen Philosophen schon behauptet, und selbst viele Theologen des Mittelalters; und ich sehe nicht ein, wie von seinen Zeitgenossen dem Spinotza diese alte Behauptung als eine neue unerhörte Sache hat verübelt werden können. Wollen heißt offenbar nichts anderes als Streben, das Denken zu realisiren. Das Denken aber ist in Gott Eins mit dem Seyn, immer realisirt. Von Gott kann daher kein Wollen prädicirt werden, so wenig als ein Denken; Verstand und Willen sind nicht verschiedene Attribute der göttlichen Substanz, sie sind Eins, und dasselbe. Auf gleiche Weise könnte

man auch von allen andern Eigenschaften, welche der Verstand als wesentliche Merkmale des Begriffes von Gott bestimmt, zeigen, daß sie von dem Wesen, welches absolute Einheit ist, nicht prädicirt werden können. Gott ist unendlich groß, sagt man: aus gleichem Grunde aber kann man auch sagen, er ist unendlich klein: weder das eine noch das andere kann ihm beigelegt werden.

„Deus est res cogitans," sagt Spinoza *), und gleich darauf „Deus est res extensa," und hebt so den ersten Satz durch den zweyten auf. Gott ist allerdings das Wesen des Denkens, so wie der Materie; aber er ist nicht dieses, und nicht jenes: daher weder Denken, noch Ausdehnung von ihm als Attribute prädicirt werden können. —

Diese Eigenschaften aber, insoferne sie Realitäten sind, können auch von Gott nicht negiert werden. Gott hat keinen Mangel, es fehlt ihm daher weder die Macht, noch die Weisheit, weder Güte noch Gerechtigkeit, weder Substanzialität, noch Causalität, weder die Spiritualität, noch die Materialität. Gott ist alles dieses und noch unendlich mehr! Jede Vollkommenheit ist in Gott, jede gerechte gute Handlung, jede wahre Erkenntniß, jedes schöne edle Gefühl geht von ihm aus. Er ist aber doch an sich betrachtet weder dieses noch jenes, sondern alles ist in ihm durchaus Eins. Seine Eigenschaften sind nicht wirklich verschieden; die

*) Eth. P. II. perp. 1. II.

die Verschiedenheit derselben ist nur eine logische, ein Werk unseres Denkens und Vorstellens. Die Kraft der Sonne ist und bleibt immer Eine und dieselbe. Du magst als leuchtend sie dir vorstellen, oder als wärmend, oder als noch andere mannigfaltige Wirknngen hervorbringend: es ist immer dieselbe Kraft, welche all diese verschiedenen Erscheinungen bewirkt. Auf dieselbe Weise ist auch Gott immer Ein und dasselbe Wesen, in welchem du jetzt die Gerechtigkeit schaust, und denn die Güte, die Weisheit und die Liebe, und jede Vollkommenheit, die an dir, und anderen du wahrnimmst. Woher kommen nun Gott diese verschiedenen Vollkommenheiten, nicht von dem Menschen, der sie Gott beilegt? Die Vorstellung Gottes, als Inbegriff mehrer Prädicate ist daher blosses Menschen-Werk. Gott ist nicht das, was der menschliche Begriff aus ihm macht, obgleich auch nicht gesagt werden, daß er das nicht sey. Gott ist alles, Er ist also auch das, was der Mensch aus ihm macht: Er ist jede Vollkommenheit, die der Mensch ihm beilegt: und je vollkommner der Mensch ist, um so vollkommner wird auch sein Gott sein.

„Gott ist, sagt Fichte *), dasjenige, was der ihm ergebene, und von ihm begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben

*) Anl. zum seel. Leben, S. 146.

finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergieb dich ihm, und du findest ihn in deiner Brust.“

Gott, den wir Menschen erkennen, ist Gott-Mensch, wir müssen und können ihn nicht anders denken, als unter Eigenschaften, Vollkommenheiten und Kräften, die von ihm in uns übergeflossen sind. Was nicht in unserm Geiste ist und in Natur, von dem wissen wir nichts.

Sagen also, was Gott an sich ist, bestimmen sein absolutes Wesen in einem adäquaten Begriff, welcher Sterbliche kann sprechen: Ich kann es? Nur der würde Gott begreifen, welcher das All begriffen hätte. Das All aber begreift nur der allumfaßende, der unendliche Verstand, welcher es ist, Gott...

Versteht man daher unter der Idee Gottes einen adäquaten, absoluten Begriff von Gott, so müssen wir schlechterdings die Möglichkeit einer solchen Idee läugnen. Von den unendlichen Formen, welche das Wesen Gottes sind, kann der menschliche Verstand zwar eine und die andere, alle aber, und somit das ganze Wesen kann er nicht fassen. Gott ist nicht, wie die endlichen Dinge, so, daß sich von den Formen das Wesen abstrahiren, und auf solche Weise ein Begriff sich machen ließe. In Gott ist Form und Wesen identisch. Würden die Gestalten, in welcher der Mensch erscheint, zu seinem Wesen gehören, wir könnten selbst ihn nicht

begreifen. Weil aber die Gestalten, unter welchen der Mensch erscheint, das zufällige sind, können wir sie absondern, und durch diesen Denkact, das allen Menschen gemeinsame, das wesentlich dem Menschen zukommende auf einen Begriff reduziren. Diesen Begriff heißen wir einen vollständigen und genauen, weil er alle wesentlichen Merkmale des Gegenstandes, und nur die wesentlichen uns deutlich vorzeigt. Welche nun diese allgemeinen Begriffe Idee nennen, können nicht sagen, daß sie von Gott eine Idee haben. Denn da in Gott nichts zufälliges ist, sondern seine Form auch das Wesen, so kann von Gott nichts abstrahirt, und auf diesem Wege keine Idee von ihm erhalten werden. Es fehlt nicht an Versuchen der Art, welche der menschliche Verstand unternommen hat, um durch Abstraction von Gott eine Idee zu erhalten. Indem er von dem Seyn alle Modificationen wegdachte, wurde ihm der Begriff des Seyns ein allgemeiner Begriff vom Seyn an sich, vom absoluten Seyn, die Idee von Gott. Umgekehrt abstrahirte er von dem Princip, welches die Modificationen, die bestimmten Formen und Gestalten in das Seyn bringt, das Seyn selbst, und erhielt auf diese Weise die Idee eines reinen, uneingeschränkten Wirkens, einer absoluten Thätigkeit, einer ersten Weltursache u. s. w.

Ich frage jeden Unbefangenen, was ist das Seyn ohne das Wirken, was das Wirken ohne das Seyn, wohl mehr, als ein Gedanken-Ding, ein allgemeiner, oder Gattungsbegriff, dessen Realität gesucht werden muß, in dem besondern, durch

das Wirken modisicirten Seyn, und in dem besondern durch das Seyn beschränkten Wirken?

Freylich, sagt man, in Gott ist Seyn und Wirken dasselbe. Er ist nicht eine Gemeinschaft von Seyn und Wirken, eine Limitation, ein Gleichgewicht von beiden, sondern die absolute Identität derselben: die absolute Copula. Was ist aber diese? Daß in Gott die Gegensätze, die wir mit dem allgemeinen Ausdruck, Subjektivität und Objektivität bezeichnen, keine Gegensätze sein können, sehe ich wohl ein: Was aber das Wesen sey, in welchem die Gegensätze von Subjekt und Objekt, von Thätigkeit und Seyn, von Bewegung und Ruhe, von Leben und Tod, vom Denken und Handeln u. dgl. weder gesetzt sind, noch negirt, weder limitirt noch ausgelöscht, weder vereiniget, noch ausgeglichen, kann mein Geist nicht fassen; von dieser Identität aller, von dieser Einheit unendlicher Realitäten kann ich mir keinen deutlichen, keinen vollständigen und genauen Begriff machen. In allem, was ich sehe und erkenne, sehe und erkenne ich wohl auch dieses Wesen, allenthalben und immer dasselbe: was aber ich sehe und erkenne, ist nicht Alles, was gesehen und gekannt werden kann. Meine Erkenntniß von dieser Identität ist daher beschränkt, nicht allgemein. Ich weiß wohl, daß sie alles ist, aber ich weiß nicht, was sie alles ist, und wie sie es ist.

Daß Gott unendlich ist, weiß ich so gewiß, als gewiß ich weiß, daß die Wurzel einer irrationalen

nalen Größe eine unendliche Zahl, (d. h. eine aus unendlichen Theilen bestehende Zahl) ist: daß Gott alle Realitäten besitzt, weiß ich gleichfalls eben so gewiß, als ich weiß, daß die genannte Wurzelgröße aus allen (unendlich möglichen) Zahlen besteht. Die Unendlichkeit Gottes aber kann ich nicht überschauen, die Gott wesentlich zukommenden Realitäten kann ich nicht zur Einheit eines deutlichen, adäquaten Begriffes zusammenfassen; so wenig als ich die Zahlen der irrationalen Wurzel bestimmt alle anschauen und zusammenzählen d. h. auf Eine Zahl (Zahlbegriff) reduziren kann.

Ich weiß es, Gott ist mächtig, Er ist die Macht von allen Dingen, seine Macht erscheint mir in der Natur, ich erkenne sie im Menschen, ich fühle sie in mir, aber ganz vorstellen, ganz begreifen kann ich die All-Macht nicht. Ich weiß es, Gott ist das Leben: allenthalben, wo ich Bewegung, wo ich Leben sehe, erscheint mir Gott: Er lebt in dir, er lebt in mir, er lebt in allen; das Alleben aber kann ich mir wieder nicht vorstellen, meine Sinne, meine Phantasie unterliegen dem unendlichen Begriffe. Gott ist weise: jede wahre Erkenntniß ist sein, sein jede gute Handlung. Das All der Wahrheit aber, den Umfang seiner Güte, wer hat ihn gefaßt, wer vermag ihn zu fassen? Den Unendlichen hat keiner begriffen, begreift keiner, wird keiner begreifen; den Unendlichen begreift nur der Unendliche. Was die Farben des Lichts sind, welches im Durchgang durch das Glas gebrochen und ge-

trübt wird, das sind unsere Anschauungen des Absoluten. Das lautere, reine Licht Gottes können wir nicht schauen: es scheint uns getrübt, gebrochen in unendliche Strahlen. Du kannst dem Sonnenlichte die Farben nicht zuschreiben, die dir das Glas zeigt, oder dein Auge; aber auch absprechen kannst du sie ihm nicht. Im Lichte sind wahrhaftig alle die Strahlen, die du siehst; aber gefärbt sind sie nicht, sondern alle gleich rein und klar, ein Strahl ist was und wie der andre.

Was die Lichtstrahlen in dem Auge, sind die Attribute Gottes im Verstande. Was dir der Verstand von Gott vorzeigt, das kannst du ihm nicht zuschreiben, aber auch nicht absprechen. Alle die Realitäten sind wahrhaftig in Gott, nur nicht so, wie der Verstand sie herausschaut, sondern Eine ist was die andre. Gott ist, bleibt, was Er ist, ewig Eins, ewig dasselbe. Wer Ihn als dieses, oder jenes erkennt, unter besondern Bildern sich vorstellt; oder wer seine Eigenschaften auf eine bestimmte Zahl reduziren und glauben wollte, das Wesen Gottes ganz ausgemessen und bestimmt zu haben, wie weit würde der von der Wahrheit sich entfernen? Gott mit dem Verstande begreifen, heißt das Weltmeer in das Gehäuse des Schnecken hineinschöpfen wollen. Messe mir eine Zoll lange Linie, und sage bestimmt an, wie viele Theile sie hat: so lange du dieß nicht kannst, wage dich nicht, anzugeben die Theile, woraus das Wesen Gottes besteht.

Um sagen zu können, man begreife eine Sache, man habe von ihr einen vollständigen, genauen und deutlichen Begrif, ist es nicht genug zu haben die Vorstellungen eines und des andern Merkmales, sondern es wird erfordert eine Erkenntniß aller Merkmale, die das Wesen der Sache ausmachen, und zwar eine klare, deutliche und adäquate Erkenntniß derselben. Wenn ich auch gleich die Göttlichkeit der Natur, den Gottmenschen begriffen hätte, meine Erkenntniß von Gott wäre doch noch keine adäquate, denn Gott ist nicht nur Mensch, sondern weit mehr, als Mensch. Die möglichst höchste Stufe der Vollkommenheit der menschlichen Erkenntniß ist die Erkenntniß der Identität des Menschen mit Gott, die Erkenntniß des Gottmenschen. Wie im Menschen die ganze Natur mit allen ihren Theilen, und Kräften sich konzentrire; wie das Wesen der Natur, Gott, Mensch werde, ist das Höchste und das Einzige, was wir von Gott begreifen können. Wenn man aber Gott als Menschen kennt, hat man ihn noch nicht an sich, seinem ganzen Wesen nach begriffen. Die Erkenntniß Gottes an sich, die adäquate Idee von Gott ist daher eine für den menschlichen Verstand unmögliche Sache. Gott selbst erkennt sich im Menschen nur als Mensch, und wie sollte es dem Menschen einfallen, über die Erkenntniß des Gottmenschen sich erheben, und Gott in andrer Form, als der des Menschen erkennen zu wollen? „Ich, und der Vater sind Eins; ich „bin in ihm, Er ist in mir, daher kenne ich

mich in ihm, und er sich in mir" nur soviel, und nicht mehr konnte selbst der Gottmensch von sich sagen. Verstünden wir daher unter der Idee Gottes weiter nichts, als die Anschauung unsrer göttlichen Natur, die Anschauung Gottes in der Form des Menschen, so möchte wohl gesagt werden, daß wir eine Idee (aliquam ideam) von Gott haben. Einen adaequaten Begriff aber dürfen wir diese Idee nicht nennen. Was Gott an sich ist, ist unbegreiflich. Wir können nur anschauen und erkennen den Gott, welcher in uns lebt, erkennt und wirkt: den Gott, welcher das Wesen ist unsrer Natur, der Grund unsrer Erkenntniß und das Gesez unseres Lebens.

Gott ist das Leben, das Licht und der Weg; Gott lebt in meinem Leibe, erkennet in meinem Geiste, wirkt in meinem Willen. Mehr, als dieses weiß ich nicht von Gott, aber das weiß ich gewiß. Sinn, Verstand und Willen habe ich, und habe sie von Gott: sie müssen daher in Gott seyn, denn sonst könnte ich von ihm sie nicht haben.

Ich habe von Gott meinen Sinn, meine physische Natur: das Leben, das Fleisch und Blut, indem es sich offenbaret. Nicht mein Vater hat mir das Leben gegeben, meine Mutter nicht das Fleisch und Blut, die Gebeine und die Bänder, welche den Körper halten. Was sie mir mitgetheilt, war nicht ihr Eigenthum; wie ich, so hatten auch sie es empfangen. Kein Mensch kann sagen, daß er das Leben von sich habe,

daß Fleisch und Blut sein gehöre. Alles Leben ist Gottes Leben, alles Fleisch und Blut ist Gottes Fleisch und Blut. Mache mir Menschenblut, wenn du kannst aus Pflanzensaft; aus dem Brode, welches du gemischt, aus dem Fleische, welches todt vor dir da liegt, einen sich bewegenden Muskel, Hände und Füsse. Wer in dir das Todte lebendig macht, das Gestaltlose gestaltet, bist nicht du, ist ein andrer, ein höherer als du, der du und ich ist, und alles was wir beide sind. Ich spüre in mir die ganze Natur: Erde und Wasser ist mein Leib, sein Athem Luft, Feuer seine Wärme. Die Kraft, welche die Feste der Erde gestaltet, hält auch meinen Leib zusammen; welche sie wieder auflöst mit so grosser Macht und Herrlichkeit, dehnet auch ihn aus: was die Pflanze bildet, die Bäume nährt, formt und gestaltet ihn: was im Thiere lebet und empfindet, lebet und empfindet auch in ihm: kurz, die ganze Substanz der Natur in der unendlichen Mannichfaltigkeit ihres Seyns, die ganze Kraft und Macht derselben, alle Weisen ihres Lebens sind zusammengedrängt in meinem Leibe zu Einer Substanz und Einem Leben. Das Leben aber und die Substanz meines Lebens ist das Leben und die Substanz Gottes. Gott ist daher nicht nur mein Leben und die Substanz meines Lebens, Er ist das Leben und die Substanz des Lebens der ganzen Natur. Er ist das Licht und das Leuchtende im Lichte. Er ist das Feuer und das Wärmende in demselben, zugleich die bildende und zerstörende Kraft. Er ist die Luft, das Wasser,

die Erde, und zugleich das Bewegende der Luft, die Gewalt des Gewässers, die innere Kraft der Masse, welche Stein und Metall aus ihr bildet und jeglichen Körper. Aus seiner ewigen Substanz sind gebildet die Pflanzen und Thiere, Er ist Stoff und Form derselben, Er ist ihre Kraft und ihr Leben. Alles was ist, ist Gott, alles was lebt, ist Leben Gottes. Gott ist alles und jedes Seyn, alles und jedes Leben. Nicht die Materie ist es, woraus wir und die Welt gemacht worden, das Wasser etwa oder das Feuer oder die Atomen. Das Element der Welt ist Gott, das Wasser und Feuer und die Atomen und Alles. Nicht die Kraft der Natur ists, eine unbekannte, unerforschliche, eine anziehende oder abstossende, eine dynamische oder organische, welche die Materie in Gestalten und Formen gelegt, Leben und Bewegung ihr mitgetheilt hat: alle Kraft, alle Macht der Welt ist Gott. „Hütet Euch, sagt Paulus, daß man euch nicht betrüge durch jene Philosophie, welche die Dinge nicht aus Gott, sondern aus den Elementen der Welt herleitet". In Gott ist unser Seyn, unser Leben, unsre Bewegung. Gott ist es, der Himmel und Erde anfüllt *): seine Kraft, die das Saamenkorn aus der Erde hervortreibt **): die Erde selbst vermag es nicht, noch weniger, der sie bepflanzt und begießt. Wer die Gestalten ihr gegeben, und jeglichen Saamen dem eignen Leibe, ist Gott. Nicht dem

*) Jer. 23, 25.
**) 1. Cor. 4, 7.

Manne, der dich gezeugt, noch dem Weibe, das dich geboren, hast du das Leben zu verdanken: Ehe ich dich im Leibe der Mutter gebildet, sagt Gott dem Geschöpfe, habe ich dich schon erkannt*). Die ganze Natur, mit allen ihren Geschlechtern, Gattungen, Arten und Individuen, in allen Formen ihres Seyns und Lebens, zu aller und jeder Zeit, ist göttlich. Nicht die Gattung etwa, oder die Arten hat Gott geschaffen, in jedem Individuo ist seine Substanz ausgeprägt, in jedem wirkt seine alles durchdringende Macht. In allen und jeden Dingen ist er gegenwärtig, alles und jedes macht er zu dem, was es ist, und wie es ist. Denn würde er es nicht machen, es würde nicht seyn, nicht so seyn, es würde gar nicht seyn. Wenn wir schon, sagt Augustin **) den Formen, welche Menschen der Materie von Aussen einprägen, die Namen ihrer Urheber beylegen, nicht Baumeister und Handwerker, sondern Könige die Erbauer von Städten nennen, da sie doch selbst dieselben nicht erbaut, sondern den Bau nur anbefohlen und angeordnet haben, wie z. B. Romulus den Bau der Stadt Rom, Alexander den Bau der Stadt Alexandria: um wie viel mehr müssen wir in Gott erkennen den Schöpfer aller Dinge, jeder Natur, da der Stoff von ihm ist, woraus alles gemacht worden, und die Arbeiter sein sind, welche den Stoff gestaltet, sein ihre Macht und Kraft; denn nähme Gott seine Macht zurück von den Geschöpfen, sie würden nichts seyn,

*) Jer. 1, 5.
**) De civil. Dei l. 12, c. 15.

so wenig als sie waren, ehe er in ihnen seine Substanz und seine Macht ausgeprägt. Ich sage ehe, nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit nach; denn selbst die Zeiten der Dinge hat Gott erschaffen. — Eben darum aber, weil Gott alle Substanz und alle Macht der Welt, ist seine Substanz keine individuelle, seine Macht keine begrenzte. Und daher irren alle diejenigen, welche sich Gott als etwas Besonderes denken. Er ist alles Besondere, und alles Besondere ist in Ihm Eins. Was die alte Welt unter eine Vielheit von Individuen vertheilt hat, unter mehrere Götter, schreiben wir demselben ewigen Wesen zu, welches als Einheit auch Unendlichkeit, d. h. alles in der Einheit ist, was jene in der Vielheit hätten seyn, und durch Zusammenwirkung hätten bewirken sollen. Was der alten Welt die unendliche Vielheit der Götter war, ist uns die unendliche Einheit Gottes, der alles ist, was ist, überall wirket, und immer dasselbe und nämliche Wesen bleibt: im Himmel und Erde, im Licht und Aether, im Feuer, Luft und Wasser, in den Gestirnen des Himmels und in den Abgründen und geheimsten Werkstätten der Erde erscheinet, der Natur ihre Fruchtbarkeit verleihet, den Gewächsen der Erde Kraft und Gedeihen, jedem Thiere eignes Leben, eigne Gestalt und Bewegung; überhaupt alles erfüllt, mit der Fülle seines Seyns und seines Lebens, welcher also Jupiter ist und Juno, Apoll und Diana, Ceres und Liberpater, Mars und Minerva, Neptun und Pluto u. s. w., das Geschäft jedes Gottes verrichtet, aber weder dieser ist, noch jener, über alle weit erhaben. Ein Gott und Alles; Ein Gott

und überall: Himmel und Erde sind voll von seiner Macht und Herrlichkeit; in jeder Kreatur ist er geoffenbart; ist ihr Anfang und ihr Ende, der Lauf ihres ganzen Lebens, in jeder ganz und ungetheilt, ein ewiges Wesen, kein andres neben, kein höheres über, kein tieferes unter ihm.

Ein solches Wesen, das Eins und Alles ist und immer dasselbe, kann nicht begriffen werden. Die alte Welt wollte es begreifen, und fieng an, den Himmel zu theilen. Der Theile Vielheit, der Götter Zahl überstieg ihre Fassungskraft. Der Geist war nicht mehr vermögend, was er losgelassen, in die Einheit des Begriffes zu sammeln: über dem Umfang gieng der Innhalt verloren, die Menge der Formen hatte das Wesen verdeckt und unkenntlich gemacht. Wäre nicht Gott selbst erschienen, um die Götterwelt zu schliessen; die verlorne Einheit wäre noch nicht wieder errungen; ohne Christus in der Welt keine Erkenntniß des Einen und wahren Gottes, ohne sein Licht wäre in der Welt kein Licht, kein einigendes Prinzip im menschlichen Geiste. Die Finsternisse haben Gott nicht begriffen. Wie aber das Licht in die Welt kam, welches jeden erleuchtet, der es aufnimmt, und mit Freude in sein Eigenthum eindringt, so das menschliche Herz ist; haben die Menschen Gott wieder erkannt und inne geworden, daß sie nicht geboren sind aus Fleisch und Blut, durch den Willen des Mannes, sondern aus Gott, welcher einzig der Schöpfer und der Vater von allen ist durch das Licht oder den lebendigen Begriff, welcher in allen Menschen leuchtet,

die ihn aufnehmen; und jedem seine Abkunft aus Gott bekannt macht, jedem den himmlischen Vater zeiget, dem er allein sein Leben und Seyn zu danken hat. — Mein Geist ist wie mein Leib nicht mein Eigenthum, sondern Eigenthum des unsterblichen Gottes. Ich habe ihn empfangen aus der Quelle des Lichtes und der Wahrheit, unmittelbar. Das Wesen, welches die Substanz meines Leibes ist, mein Leben, mein Athem, meine Wärme, ist auch mein Licht, mir zeigend jedes Ding in seiner ewig wahren Gestalt. Die Wissenschaft und die Wahrheit kommen mir nicht von dem Sinne, dem untreuen falschen Spiegel, welcher nur das Vergängliche der Welt mir vorführet, das Unvergängliche aber, das Ewige nicht aufzeigen kann, von jedem Dinge nur die Aussenseite, den sterblichen Antheil reflektirt, das innere aber, den unsterblichen Theil nicht aufnimmt, und nicht wieder giebt: sie kommen mir auch nicht von dem eignen Geiste; er ist nur ein Strahl vom unendlichen Lichtmeere; selbst nicht vom Geiste der Natur, der allgemeinen Weltseele: ich kenne keinen andern Geist der Natur, keine andere Seele der Welt, welche nicht Eins und dasselbe wäre mit dem Geiste Gottes, dem wahren Begriffe aller Dinge, dem unveränderlichen Innhalte der Urbilder, nach welchen alles gemacht worden ist, was wahrhaft ist. Nur diesen Geist kenne ich durch den Strahl, welcher wie ein Blitz vom Himmel herabfährt, auf einen Moment alles licht macht in der Seele, daß ich sehe in die verborgensten Abgründe der Natur, und in die innersten Tiefen der Geisterwelt. Ich spüre ihn in meiner Seele, mein Herz wird von ihm erwär-

met. Eine Sonne aber ist er mir nicht, immer leuchtend, immer wärmend, sondern ein Blitz, der sich auf einmal entzündet in tiefer Finsterniß, meine Verwandtschaft mir zeigt mit der Höhe des Himmels, und die Wege beleuchtet, auf denen ich wandeln soll in den Tiefen der Erde.

Was Gott aber an sich ist, zeigt mir jener Strahl abgebrochenen Lichts nicht. Ich habe mir schon oft vorgenommen, jenen Moment zu fixiren, und die Geistersonne zu durchschauen: vergebens; daß sie ist, weiß ich; was sie ist, davon weiß ich nur so viel, als viel davon in meine Seele gekommen.

Gott ist der Grund meiner Erkenntniß, aller Erkenntniß, der Besitzer und der Geber aller Wahrheit. Gott ist das Gesetz meiner Natur, aller Natur also, denn meine Natur ist der Innbegriff der ganzen Natur. Er erkennt in mir, er erkennt in allen, alles; nichts ist ihm verborgen: das Erkennende ist er und das Erkannte, und dieß ist die ewige Wahrheit seines Erkennens. Seine Erkenntniß ist allgemein giltig, ewig wahr: und doch ist sie eine Erkenntniß alles Besondern, und kein einzelner Fall ereignet sich in der Natur und Geschichte, den Gott nicht vorher gesehen, kein Haar fällt vom Haupte des Menschen, dem das Fallen nicht von Ewigkeit her im göttlichen Verstande bestimmt gewesen: dieß ist das Geheimniß seines Erkennens, welches ich noch nicht ergründet. Die Höhe dieser Gleichung hat meine Einsicht bisher

nicht erreichen können. Ich habe schon als Knabe zu dir gebetet, du weißt es, Vater des Lichts! Du möchtest mich erleuchten, wie sich mit deiner Wissenschaft vertrage die sündige Natur deines Geschöpfes, des Menschen. Deine Wissenschaft ist unendlich. Du weißt alles, der mindeste Gedanken meiner Seele, den ich schon lange vergessen, die verborgenste Regung des Herzens, die ich nie bemerkt, ist mit hellen klaren Zügen in deinen Geist geschrieben. Du hast die Welt gemacht, sie steht noch immer durch deinen Willen; sie ist ewig, jeden Augenblick ein Ausdruck deiner Erkenntniß und deiner Macht. Was du erkennst ist wahr; gut, was deiner Erkenntniß entspricht. Du änderst nicht deinen Sinn, wie unser einer, vergleichest das Werk nicht mit dem Gedanken, findest es ungleich ihm und zu verbessern. Bey dir ist keine Veränderung, jeder Moment gleich hell und wahr. Vergangenheit und Zukunft sind nichts vor dir; Gedanken und Werk nicht getrennt; mit der Allheit ihrer Erscheinungen steht die unendliche Zeit vor dir in ewiger Gegenwart, deines Geistes schönster Abglanz, deines Verstandes und Willens ganz gleicher Abdruck. Wie in dieses dein Werk meine Meinungen passen, die nicht wahr, meine Handlungen, die nicht gut sind, wie sie nur möglich gewesen, habe ich noch nie begriffen. Daß sie da sind in deiner Welt, und durch dich da seyn müssen, weiß ich gewiß, durch wen sollten sie sonst da seyn, als durch den, wodurch alles ist, was ist? Was sie aber sind in deinem Werke, und wo deiner Welt du sie einsetzest, und wo du mich hinführest in derselben, die Strafe meiner bösen, den Lohn meiner guten

Werke, ihre Ausgleichung verstehe ich nicht. Deinen Verstand, wer hat ihn ergründet, deinen Willen wer ausgemessen?

Licht des Lichtes erleuchte mich, und mache hell die Wege, auf denen ich zu wandeln habe. Nicht nur mein Licht bist du, meine Wissenschaft und alle meine Wahrheit; du bist auch mein Weg, das Gesetz und der Führer meines Lebens. Ich habe in mir die Kraft zu handeln, und das Gesetz, deren Leiterin, nicht ein selbst gemachtes veränderliches, ewig ists mir eingeboren. Wenn ich ihm nicht folge, bin ich mit mir im Widerstreite. Diese Kraft, woher habe ich sie, dieses Gesetz, wer hat es mir eingeprägt? Meine Kraft ist Kraft der Natur, die Kraft der Natur aber ist die Kraft Gottes. Das Gesetz ist nicht Menschensatzung; es beherrscht aller Menschen Willen, keiner, alle zusammen, können es nicht abändern. Das Gesetz stammt aus dem Geiste, aus dem jede Wahrheit stammt, aus dem Geiste Gottes. Nicht mein ist die Natur, die in mir handelt auch der Geist nicht mein, der ihre Handlungen leitet. Natur Gottes, Geist Gottes überall, auch in mir. Diener seines Willens bin ich, Vollzieher seines Befehles. Mein Gewissen verkündet es mir, mein innerstes Wissen und zugleich mein Leben und meine Liebe, daß Gott ist, und in mir ist, und was er ist in mir, sagt dasselbe mir gleichfalls; was ausser mir, und in sich, darüber schweigt es. Die Wahrheit ist Gott und die Liebe in jeder meiner Handlungen. Wahrheit und Liebe aber ist mein höchstes Gut, das einzige Glück mei-

nes Lebens. Gott ist also mein höchstes Gut: meine Liebe, meine Tugend, meine Seligkeit: und was Gott mir ist, ist er allen; denn er ist nicht dieses oder jenes, er ist allen alles. Er handelt in jedem, wie in allen; seine Handlungsweise ist wahrhaft, ist Liebe, Tugend und Seligkeit. Dieß ist sein Wille, das Handeln des Menschen nach Wahrheit und Liebe ist sein Handeln selbst. Nicht ich habe die Tugend; meine Tugend ist Tugend Gottes, denn sein ist die Kraft, die in mir handelt, da alle Kraft von Gott ausgeht; sein ist auch die Idee nach welcher sie geleitet wird, da alle Wahrheit nur in Gott ist, der absoluten Einheit des Erkennenden und Zuerkennenden. Tugend ist Handeln aus einem absoluten Beweggrunde nach einer absoluten Erkenntniß. Der absolute Grund nun, welcher alles, und also auch mich in Bewegung setzt, ist Gott, die absolute Erkenntniß, die ewige, unwandelbare gleichfalls Gott. Gott ist darum das Prinzip aller Tugend, meine und aller Menschen Tugenden sind die Erscheinungen, die endlichen Formen dieser unendlichen Tugendkraft. Die Saamen aller guten Handlungen sind in Gott niedergelegt, und zu einer absoluten Einheit eingehüllt: jede tugendhafte Handlung muß daher nothwendig aus diesem Einen Boden der Tugend sprossen. Was Gott nicht wirkt im Menschen, ist nichts Gutes, keine Frucht des ewigen, sondern nur des zeitlichen Lebens. Alles ewige Leben ist Leben Gottes, Handlungen des ewigen Lebens sind Tugenden: alle Tugenden sind Handlungen Gottes. Dieß ist so gewiß, als gewiß es ist, daß alle Sünden Handlungen m e i n e s, d. i. des zeitlichen Le-

bens sind. Die Kraft, welche in mir handelt, und das Gesetz, welches mit dieser Kraft Eins ist, das lebende Gesetz, das gesetzmässige Leben ist Gott, in meinem Willen erscheinend.

So verkündet mir also nicht nur meine Natur Gottes Macht, mein Verstand seine Weisheit; sondern auch mein Wille seine Güte. Gott ist die Macht, ist die Weisheit, ist die Güte. Daß Er dieses ist, weiß ich von ihm, weil ich es an mir sehe, weil er es mir zeigt, an mir offenbart.

Daß er noch unendlich mehr ist, weiß ich aber auch; denn ich weiß, daß Er alles ist, was ist, daß alles Seyn sein Seyn, und alles Wirken, oder Modifikation des Seyns ebenfalls sein Wirken ist. Dieß einzige weiß ich von Gott, daß Er das Eine ist, und dieses Eine Alles ist. Ausser dem weiß ich nichts von ihm, als das, was Er von seiner ewigen Natur an mir geoffenbart hat. Dieß ist meine Idee von Gott: eine andere habe ich nicht: keine vollständige und genaue, sein ganzes Wesen umfassende und ermessende, sondern nur eine endliche Anschauung des Unendlichen und das Bewußtseyn, daß der Unendliche nicht endlich seyn könne. — —

Zweytes Hauptstück.

Von dem Verhältniß des Menschen zu Gott.

So hätte ich also in meinen bisherigen Vorlesungen gezeigt,

Daß Gott ist,

Daß wir von ihm eine wirkliche (objektive) Anschauung haben, und ein Bewußtseyn derselben, ein wahres Wissen,

Daß wir aber nicht vermögen, sein Wesen in die Schranken eines Begriffes einzuschliessen, indem alle unsre Ideen endlich, gleichsam nur die Schatten der Ideen sind.

Es erhebt sich nun eine fernere Frage, die wichtigste unter allen in einer Wissenschaft der Religion, weil sie die Frage über die Religion selbst ist:

Wie verhält sich Gott zu uns Menschen? Die Beantwortung dieser Frage ist zugleich

gleich die Bestimmung des Wesens der Religion, da Religion, wie schon angemerkt worden, der Wortbedeutung nach nichts anders bezeichnet als die Verbindung des Menschen mit Gott. Es ist aber eine gründliche, und genugthuende Antwort auf diese Frage keine so leichte Sache, wie man gewöhnlich meint: denn die Frage betrift nichts geringers, als die Erklärung des Ursprunges des Endlichen aus dem Unendlichen, und des wahren Verhältnisses zu ihm. Sagen, daß es ein solches Verhältniß nicht gebe, in dem nur Endliches sey, von einem Unendlichen wir nichts wissen, oder auch, nur das Unendliche, und nichts Endliches, heißt die Frage nicht auflösen, sondern vernichten; heißt die ganze Religion, (als die Verbindung des Menschen, eines endlichen Wesens, mit Gott, dem Unendlichen aufheben. Sagen, daß zwar ein Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen existire, daß der Mensch von Gott abstamme, und mit ihm auf irgend eine Weise verbunden sey, daß wir aber von dieser unsrer Abkunft aus Gott, und unserm Verhältnisse zu ihm nichts wissen, sondern in dieser Sache nur glauben können, heißt ebenfalls nicht die Frage beantworten, sondern nur die Unbeantwortlichkeit derselben bekennen. Ein solcher Glaube verläugnet zwar nicht die Religion, sondern er bekennt vielmehr, es giebt einen Gott, die Natur und die Menschen kommen von ihm, und sind mit ihm auf die mannichfaltigste Weise verbunden; indeß aber läugnet er die Möglichkeit einer Wissenschaft der Religion, und bekennt dadurch, daß

seine Religion entweder auf blosse Tradition sich gründe, oder höchstens auf ein Bedürfniß, das seine endliche Natur ihm nicht befriedigen kann, daher er von seinem Subjekte zur Annahme einer unendlichen getrieben wird. Dieser Glaube ist von uns schon gewürdiget worden; er ist zu verzeihen dem, welcher kein Professus der Wissenschaft ist, wer aber zur Wissenschaft sich bekennt, und einen Lehrer der Religion sich nennt, dem ist er nicht zu verzeihen.

Fichte sagt in seiner Anweisung zum seligen Leben*) „die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem göttlichen (des wahren Verhältnisses des Menschen zu Gott, die Einsicht in die Religion) sey die tiefste Erkenntniß, zu welcher der Mensch sich erschwingen könne.

Sie sey vor Jesus nirgends vorhanden gewesen: sie sey auch seit seiner Zeit, man möchte sagen, bis auf diesen Tag, wenigstens in der profanen Welt, so gut als ausgerottet, und verloren. Jesus aber habe sie offenbar gehabt,— und es sey ein ungeheures Wunder, wie Er, der erste, von Jahrtausenden vor ihm, und Jahrtausenden nach ihm, durch den Alleinbesitz dieser Einsicht, geschieden, zu ihr gekommen sey. Und es sey in der That wahr, was der erste Theil des christlichen Dogma behaupte, daß Jesus von Nazareth, der — auf eine ganz vorzügliche, durchaus

*) S. 170.

keinem Individuum ausser ihm zukommende Weise — eingeborne, und erstgeborne Sohn Gottes ist, und daß alle Zeiten, die nur fähig sind, ihn zu verstehen, ihn dafür werden erkennen müssen — — — daß also — welches der zweyte Theil des christlichen Dogma sey — alle diejenigen, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott (zur Religion) gekommen, nur durch ihn, und vermittelst seiner dazu gekommen seyn — daß bis ans Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger, die überschwengliche Herrlichkeit dieser grossen Erscheinung anerkennen werden.

Obgleich ich nun damit nicht einverstanden bin, daß es blos die Erkenntniß der Religion, der Einheit des Menschen mit Gott sey, welche Christus zum eingebornen Sohn Gottes, und zum Vermittler aller Religion, und aller Seligkeit machet, sondern ausser der Erkenntniß es noch seine göttliche Natur sey, seine Wunderkraft, übertreffend und beherrschend alle übrigen Kräfte der Natur, die ihn eigentlich zum Gottmenschen, — zu Gott macht, erscheinend in Menschengestalt: so kann doch aus der angeführten Stelle jeder soviel wissen, daß ohne diese Erkenntniß für den Menschen es keine Religion gebe: denn der Mensch ist nur durch seine Erkenntniß Mensch, nur durch sie ausgezeichnet vor den Thieren der Erde. Alle Dinge sind mit Gott verbunden; sie wissens aber nicht; im Menschen

allein geht diese Wissenschaft auf, und dies ist seine Religion. — —

Wenn aber Alles Eins ist, mit Gott, die Natur mit allen ihren Geschöpfen, die Menschheit mit allen ihren Werken; so scheint es, daß das Unendliche endlich, das Allmächtige schwach, das Allgute Böse sey, u. s. w. Wie läßt sich dieser Gegensatz vermitteln, daß das Unendliche bestehe, und das Endliche nicht geläugnet werde? Die Gleichung der Zustände, wodurch dieses Problem gelöset wird, ist der Zweck des Gegenwärtigen Hauptstückes unsrer Lehre. Um ihn zu erreichen, muß ich zeigen,

Erstens, daß alles, was wahrhaft existirt, nur Unendliches sey, und das Endliche, als *keine* Wirkung (Effektion) Gottes, sondern vielmehr als ein Abfall von Gott, (als eine Defektion) müsse betrachtet werden:

Zweytens, daß die endliche (von Gott, dem Unendlichen abgefallene) Natur im Menschen unendlich werde, und durch ihn sich mit Gott versöhne.

Drittens, daß im Bewußtseyn dieser Versöhnung, und im freywilligen Beharren darinn, die Religion bestehe, und auf solche Weise sey, gänzliche Vereinigung des Menschen mit Gott in Ansehung seines Sinnes, seines Verstandes, und seines freyen Willens.

I.

Von dem Ursprunge der endlichen Dinge, durch ihren Abfall von Gott.

Um mein Thema soviel mir möglich ist, zu erschöpfen, werde ich folgenden Satz in Untersuchung nehmen:

Erster Satz:

Das Endliche in der Welt kann seinen Ursprung nicht vom Unendlichen haben.

Zweyter Satz:

Das Endliche kann auch nicht betrachtet werden

als ein blosser Schein, sondern ist als Endliches noch etwas Reales.

Dritter Satz:

Der Ursprung der Endlichkeit eines Dinges ist der Abfall der ideellen Natur desselben.

Vierter Satz:

Ein solcher Abfall ist möglich.

Fünfter Satz:

Aus demselben lassen sich wirklich alle Erscheinungen der endlichen Welt herleiten.

1. **Das Endliche ist an sich nichts, sondern hat sein Daseyn nur vom Unendlichen.**

Den Beweis dieses Satzes werden mir alle, und jede erlassen, die nur einmal in ihrem Leben zum Gefühle ihres Daseyns gekommen sind. Ich frage sie, was haben sie gefühlt, und inne geworden, vielleicht, daß das Daseyn, das Leben ihnen angehöre? Haben sie es selbst sich gegeben, oder haben sie es empfangen; können sie es aufbewahren, wie ein Eigenthum, oder wird es ihnen genommen, wider Willen, als eine Sache, die nicht ihnen angehört, sondern wem andern, der sie nach Belieben giebt, und abfodert?

Eine Antwort auf diese Fragen — ein Vernünftiger kann sie nicht verlangen; sie liegt am Tage. Mit denen aber mag ich nicht streiten, die ihrem bessern Bewußtseyn geflieſſentlich das schlechtere vorziehen, und sich des Widerspruches nicht schämen, welcher als Grund der Endlichkeit die Endlichkeit selbst nennt. Nemo dat, quod non habet; wie will Seyn und Leben geben, was Seyn und Leben nicht hat, und selbst fragen muß, woher ist mir mein Seyn gekommen, woher mein Leben? Woher soll es denn anders kommen, als von dem Wesen, das alles Seyn und Leben ist, von Gott, dem Einen, und Allen. Was als Eins Alles ist, muß auch das seyn, was du bist. Und ob wir gleich dieses Wesen nicht begreifen d. h. den Umfang seines ganzen Seyns uns nicht vorstellen können; so wissen wir doch von ihm, daß das Seyn, welches wir haben, von ihm ist — an uns geoffenbaret, und daß wir also alles Seyn, alle Realität von dem

haben, welcher das unendliche Seyn ist, die unendliche Realität.

Das unendliche Seyn aber ist Eins — immer dieselbe, ewige, unveränderliche, unbewegliche Unendlichkeit. Wenn man daher nur von dem Unendlichen sagen kann, daß es ist, so scheint es, man müsse dem Endlichen alles Seyn absprechen: denn käme dem Endlichen ein Seyn zu, so existirte es entweder im Unendlichen, in welchem Falle es selbst unendlich wäre, und nicht endlich; denn das Unendliche Eins hat keine Theile, sondern vielmehr es ist jeder Theil selbst, einer ist was der andre. Das Unendliche ist Eins, und dasselbe, und es ist nicht das Seyn eines andern in ihm. Es ist alles und jedes alles, das Unendliche: der Theil was und wie das ganze. Oder es existirte ausserdem Unendlichen. Aber auch dieses kann nicht gedacht werden; denn das Unendliche als solches hat weder Ende noch Gränzen, es umfaßt alles, es ist jeder Ort, und ausser ihm ist daher kein Ort mehr vorhanden, an dem etwas andres seyn könnte, als es selbst. Es kann daher nichts seyn ausser dem Unendlichen: nichts vor ihm, und nichts nach ihm, es ist in einem jedem Augenblick ganz, und alles: die Stunde ist bey ihm ein Tag, der Tag ein Jahr, das Jahr gleich dem Jahrhunderte, das Jahrhundert gleich dem Augenblicke, es ist allezeit: Vergangenheit und Zukunft, Vor- und Nach sind in ihm dasselbe; es ist ein und dasselbe Seyn, jeden Moment; ein Moment ist daher von dem

andern nicht verschieden. Es ist nichts neben ihm, nichts unter ihm, nichts über ihm: denn es ist alle Länge, alle Breite, und alle Tiefe selbst. Was ist aber, das wäre ausser der längsten Länge; was, das wäre noch neben aller Breite, was kann noch gedacht werden, hinauf über die höchste Höhe, hinunter unter die unterste Tiefe? Himmel, und Erde fülle ich aus; in jedem Theile des Weltalls habe ich meinen Sitz, in jedem bin ich ganz, ich bin der Mittelpunkt der Welt, das Kleinste; ich bin der Umfang derselben, das größte und immer dasselbe als Mittel, Punkt und Umfang als Kleinstes und Größtes, ich bin der Mittelpunkt eines jeden Wesens, sein innerstes, seine Seele, ich bin aber auf sein ganzes Aeusseres, sein Umkreis; ich bin in jedem Alles, *in* allen — dasselbe; alles was ist, ist Eins, Ich, das Eins, Alles, Ich. Sum, qui sum; Alles Seyn ist mein Seyn.

Wenn das Unendliche alles Seyn ist, immer, und kein anderes ausser demselben möglich: so ist jede Vollkommenheit, jede Qualität des Seyns, eine Vollkommenheit, eine Realität des Unendlichen. Seine Vollkommenheit ist Eine, aber als Eine Alle. Die Vollkommenheit des Unendlichen kann nicht vermehret werden noch vermindert, denn zu Allem — was soll man hinzuthun — von Einem was soll man wegnehmen? Seine Vollkommenheit ist daher die höchste, unveränderlich, keinem Wechsel unterworfen; denn alles ist im Unendlichen Eins; das All-Eins aber

kann nicht verändert werden, weder von Aussen, da nichts ausser ihm ist, noch von innen, weil es schon alles ist, was es seyn kann zugleich, auf einmal und immer. Seine Vollkommenheit und seine Realität, ist alle Vollkommenheit, alle Realität, und ausser derselben giebt es keine. Alle Vollkommenheit ist Vollkommenheit Gottes, Realität das Unendliche, und das Endliche sohin hat keine Realität.

Das Unendliche ist die Substanz; das Eine Wesen aller Dinge. Weil es aber als Eines, auch alles ist, so sind von der unendlichen Substanz die Accidenzen nicht verschieden, sondern jedes Accidens, jede Modifikation der unendlichen Substanz ist diese unendliche Substanz selbst; denn die Form ist dasselbe im Unendlichen, was das Wesen.

Die unendliche Substanz ist auf alle Weise. Jeder Modus aber ihres Seyns, ist ihr ganzes Wesen, die unendliche Substanz selbst. Alle Existenz ist daher Existenz der unendlichen Substanz, und das Endliche existirt nicht, weder als Modus der unendlichen Einheit, die unendlich, d. i. überall, und immer dieselbe ist; noch auch als Modus der Einen Unendlichkeit, die eben, weil sie Eins, nichts anderes als Unendliches seyn kann.

Das Endliche existirt aber auch nicht, als Wirkung des Unendlichen. Das Unendliche ist

die Ursache, das setzende Subjekt aller Dinge: Da aber als Subjekt es auch das Objekt, das Ponirende und Ponirte in ihm dasselbe sind, so ist, wie die Ursache, so die Wirkung Unendliches und das Endliche kann nicht als Wirkung des Unendlichen betrachtet werden. —

2. Auf solche Weise ist das Unendliche alles Seyn, und alles was ist, ist nur das Unendliche. Das Endliche aber kann weder als eine Position des Unendlichen, oder als eine Modifikation desselben, noch auch als eine Qualität von ihm gedacht werden. Die Folge dieses Satzes, dessen umständliche Erörterung in die allgemeine Philosophie gehört, ist: Das Endliche, und alles, was unter diesem allgemeinen Ausdruck verstanden wird, namentlich alle Erscheinungen in der physischen und moralischen Welt sind entweder gar Nichts (nihilum negativum) blosse Scheinbilder, Täuschungen der Sinne, Erzeugnisse der Einbildung rc. überhaupt Folge meiner falschen Ansicht:

Oder im Falle man dieser Meinung nicht beystimmen wollte, sie sind wenigstens von Seite ihrer Endlichkeit nicht durch das Unendliche hervorgebracht, sondern in ihre Endlichkeit auf irgend eine andre Weise gekommen, d. h. das Endliche an ihnen, Raum, Zeit, Grösse, zufällige Beschaffenheit u. s. w. sind ihnen nicht durch das unendliche Wesen mitgetheilt, sondern sie haben diese Zuthat auf eine andre Weise erhalten.

Der ersten Meinung, daß die ganze Erscheinungswelt, der Inbegriff aller Erscheinungen in der physischen, moralischen Welt, in der Natur und Menschheit an sich gar nichts sey, sondern, ein blosser Schein, der verschwindet, wenn man zu einer richtigen Ansicht gelangt, sind alle strengen Idealisten zugethan. Es gebe, sagen sie, gar gar keine endlichen Dinge, sie existiren nirgends ausser in unserer Vorstellung; wir dichteten den Raum und Zeit hinzu, da sie doch weder in dieser, noch in ienem wären, wir liessen sie geboren werden, einige Zeit leben, und dann sterben, wir machten sie bald groß, bald klein, dichteten sie jezt unter dieser, bald unter einer andern Beschaffenheit, hiessen sie gut oder bös, schön oder häßlich, angenehm oder unangenehm, ordneten sie in Steine und Pflanzen, in Thiere und Menschen, machten Gattungen und Arten, ersannen Substanzen und Accidenzen, Reiche von Ursachen und Wirkungen u. d. gl. Alles dieses thäten wir, weil wir nicht die wahre Natur der Dinge verständen, sondern unsre Einbildung für wirkliche Dinge hielten. Die Erscheinungen, oder die endlichen Dinge seyen daher nicht Positionen, oder Modi des unendlichen Seyns, sondern vielmehr des endlichen, Modi, Vorstellungsarten unsrer Imagination, und sie zeigten mehr die fehlerhafte Konstitution unsers Erkenntnißvermögens, als die wirkliche Beschaffenheit der Dinge an u. s. w.

Mit diesem Idealismus, welcher so weit geht, daß er mir Menschen und Thiere, Pflan-

zes und Bäume, in blosse Einbildungen verwandelt, kann ich nicht einverstanden seyn. Auch ich bin überzeugt, daß dem Dinge ihre Endlichkeit nicht von ihrer Unendlichkeit, der absoluten Natur und Macht komme, sondern von ihnen selbst. Daß aber diese Endlichkeit den Dingen, von mir sollte blos angedichtet seyn, und wenn ich nicht wäre, und meine Vorstellung nicht, die Thiere nicht von der Pflanze verschieden wären, der Stein nicht von der Sonne, das Pferd nicht grösser als die Fliege, so viel kann ich nicht ertragen. Daß es Gott nicht ist, der den Dingen ihre endliche Natur gegeben, weiß ich gewiß: denn eben so gewiß weiß ich es auch, daß nicht ich es bin, der ihnen dieselbe, ihre Endlichkeit, ihre Gebrechlichkeit, ihre sündige Natur andichtet. Die Dinge selbst sind es, die Gottes Bild in sich verfinstert haben; was in Finsterniß ist, wie sollte ich das im Lichte schauen? Ihre unendliche Natur, die Idee sehe ich wohl im klaren, göttlichen Lichte glänzen; sie selbst, aber, wie sie wirklich sind, sehe ich im Finstern wandeln, endlich, abhängig, auseinander geboren, voneinander, neben einander lebend, in der Zeit, von Tod und Geburt ihr Leben begränzt. Ich selbst habe diese endliche Natur theils ererbet, theils verschuldet. Ich bin unendlich, mein Geist ist mit Gott vereint, ist ewiges Leben. Mit der klärsten Erkenntniß meiner göttlichen Natur und meines unsterblichen Lebens vermag ich nicht, meinen Leib von den Fesseln zu befreyen, womit die Endlichkeit, und das irrdische Leben ihn gefangen hält.

Wenn ich alle Behauptungen Spinoza's unterschriebe, so könnte ich es nicht, wenn er behauptet, daß die Erscheinungen der physischen und der moralischen Welt, blosse entia imaginationis wären, und ausser der Imagination das Uebel und die Sünde, der Schmerz, und der Tod u. s. w. keine Existenz hätten. Ich ehre den grossen Mann, aber ich ehre noch mehr die Wahrheit, und muß daher öffentlich bekennen, daß die Antwort, welche er auf die Fragen gab *): warum Gott den Menschen nicht allein Vernunft gegeben, sondern den meisten eine solche täuschende Phantasie, seiner eignen Behauptung, und seiner ganzen Gedankenreihe zu wider ist. Denn er behauptet, daß dieses daher rühre, weil Gott nicht der Stoff und die Macht gebricht, zu schaffen, was er will, das Höchste und das Niedrigste, also auch eine solche täuschende Imagination ein Geschöpf Gottes seyn könne. Wenn sie aber dieß ist, wie soll sie Nichts seyn, und wie Nichts, was sie anschaut, und durch ihre Anschauung hervorbringt? Alles, was aus Gott entspringt, entspringt auf eine absolute, und ewige Weise aus ihm, ist das unendliche Eins: wenn also die Imagination aus Gott entspringt, so ist auch diese das unendliche Eins, und hinwieder alles unendlich, absolut, wirklich, was aus ihr hervorgeht.

Spinotza hat daher die Gleichung nicht gefunden, welche die endlichen Dinge mit dem Un-

---

*) Eth. P. I. Append.

endlichen aussöhnt, denn den Gegner vernichten, heißt wohl nicht mit ihm sich aussöhnen.

Etwas mehr, obschon nicht ganz, befriediget mich in Auflösung des Problems, des für die Wissenschaft allerwichtichtigsten Problems, G. Fichte, einer der tiefsinnigsten Weltweisen unsrer Zeit. In der vierten Vorlesung seiner Anweisung zum seligen Leben kommt diese Aufgabe in Untersuchung. Nachdem er, wie Spinotza, zur Ueberzeugung gekommen, daß schlechthin nur das Eine, Unwandelbare, und Ewige ist, und nichts ausser ihm; daß alles Wandelbare und Veränderliche darum ganz gewiß nicht sey, und seine Erscheinung gewiß nur leerer Schein: so sucht er sich diesen Schein, wie Spinotza aus der Imagination, aus dem Begriffe, oder der Reflexion zu erklären.

Der Begriff ist nach ihm der eigentliche Weltschöpfer, vermittelst der, aus seinem innern Charakter erfolgenden Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Seyn, und nur für den Begriff, und in dem Begriff ist eine Welt, als die nothwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig, und an sich (abstrahirt von unsrer Vorstellung) ist nichts, und wird in aller Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.

Aber, woher kommt denn der Begriff? Ist er selbst nothwendig; ist er, wie die Imagination

bey Spinozza, auch eine Position Gottes? In diesem Falle müßte er aber ebenfalls absolut seyn, und mit ihm müßte Eins seyn, die von ihm gesezte Welt, und könnte als ein objektives, für sich bestehendes Seyn ihm nicht entgegen gesezt seyn.

Fichte weicht daher, wie es S. 112 den Anschein hat, in der Ableitung seines Welterzeugenden Begriffes von Spinozza ab. Der Begriff der Welt ist nicht unmittelbar von Gott ponirt, sondern von sich selbst. „Der Grund, sagt er, der Selbstständigkeit und Freyheit des Bewußtseyns" (des Begriffes, oder Reflexionsaktes) liegt freylich in Gott: d. h. in Gott liegt die Möglichkeit des Begreifens und Reflektirens; aber eben darum, und deßwegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freyheit des Begriffes wahrhaftig da, und keineswegs ein leerer Schein. Durch sein **eignes** (Welches? des Begriffes oder Gottes, ich glaube des erstern) Daseyn, und zufolge des innern Wesens desselben stößt Gott zum Theil d. h. in wiefern es Selbstbewußtseyn wird, sein Daseyn aus von sich, und stellt es hin, wahrhaftig, selbstständig, frey. Der Grund also der Wirklichkeit wie ich mir diesen Satz erkläre, welcher das tiefste Geheimniß der Spekulation lösen soll, und der aus dem Begriffe entstehenden Objektenwelt liegt in der Freyheit des Begriffes selbst, in seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von Gott. Wenn nämlich das Daseyn sich erfasset mit eigner und selbstständiger Kraft, geht ihm seine Einheit mit dem Seyn ver-

loren; und es erkennt sich als das, und das, als eine Vielheit. Im Falle also der Mensch auf das Eine und absolute Daseyn reflektirt, wird ihm die absolute, ewige, sich immer gleich unveränderliche Welt durch diese Reflexion in eine besondre Gestalt verwandelt, und erscheint unter derselben. Je länger die Reflexion fortgesezt wird, um so mehr vervielfältigt, um so mannichfaltiger werden die Gestalten, in denen das absolute Seyn erscheint. Wird aber diese Reflexion unterlassen, so verschwinden die Gestalten wieder, und es wird nichts gesehen, als das Eine ewige Daseyn. So ist also unser Begriff, und die Fortsetzung desselben durch Reflexion der Erzeuger der Welt, und aller Mannichfaltigkeit, die in derselben ist.

Die Erscheinungswelt, und alles, was unter diesem Ausdruck begriffen, ist daher ein blosses Produkt unsrer Reflexion, (des Sinnes, des Verstandes, der Imagination, des Willens und der andern Reflexionsvermögen). An sich (abstrahirt von der Reflexion) ist sie nicht, sondern an sich ist nur das dem Begriffe verborgene, unzugängliche Seyn. Dieses Seyn selbst, das göttliche Leben wird durch unsern Begriff von ihm nicht modificirt, die Veränderung, welche es durch die Reflexion erfährt, geht nicht es selbst an. „Es selbst tritt in den Wechsel gar nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, tritt darin ein."

„So wie schon dein sinnliches Auge ein Prisma ist, in welchem der an sich durchaus

glei=

gleiche, reine und farblose Aether der sinnlichen Welt, auf den Oberflächen der Dinge in mannichfaltige Farben sich bricht; du aber darum keineswegs behaupten wirst, daß der Aether an und für sich farbig sey, sondern nur, daß er in und an deinem Auge, und mit diesem in Wechselwirkung stehend, zu Farben sich breche: und du nun zwar nicht vermagst den Aether farblos zu sehen, wohl aber ihn farblos zu denken; welchem denken du, nachdem dir die Natur deines sehenden Auges bekannt worden, allein Glauben beymissest: — so verfahre auch in Sachen der geistigen Welt, und mit der Ansicht deines geistigen Auges. Was du siehst, bist ewig du selbst; aber du bist es nicht, wie du es siehst, noch siehst du es, wie du es bist. Du bist es, unveränderlich, rein, Farben- und Gestaltlos. Nur die Reflexion, welche gleichfalls du selber bist, und du darum nie von ihr dich trennen kannst — nur diese bricht es dir in unendliche Strahlen und Gestalten. Wisse darum doch, daß es nicht an sich, sondern nur in dieser deiner Reflexion, als deinem geistigen Auge, wodurch allein du zu sehen vermagst, und in Wechselwirkung mit dieser Reflexion gebrochen und gestaltet und wie ein Mannichfaltiges gestaltet ist; erhebe dich über diesen Schein — der in der Wirklichkeit eben so unaustilgbar ist, als die Farben es in deinem sinnlichen Auge sind — erhebe über diesen Schein dich zum denken; laß von diesem dich ergreifen; und du wirst von nun an, nur ihm Glauben beymessen."

Woher aber kommt mir mein sinnliches Auge, woher mir mein geistiges, die Reflexion? Kommt das Auge vom Auge selbst, die Reflexion von der Reflexion, denn beide sind sebst Erscheinungen, nichts an sich, müssen also gleichfalls hergeleitet werden aus der Quelle der Erscheinungen, aus der Reflexion. Und dieses, wäre es nicht eine petitio principii, die ganze Ableitung der Sinnenwelt nichtig?

Fichte sagt „die Reflexion selbst ist nothwendig", der aus ihr entspringende Schein unaustilgbar. „Das Eine Seyn wird durch die Reflexion, welche ein wirkliches Bewußtseyn, und mit jenem (dem Seyn) unabtrennlich vereiniget ist, in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet. Diese Spaltung ist also eine schlechthin ursprüngliche, und im wirklichen Leben niemals aufzuhebende, oder durch etwas anders zu ersetzende: die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reine erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewußtseyn, und so, daß man sich demselben beobachtend hingebe, leben, und erleben; keineswegs aber erdenken, und a priori ableiten."

Die Erscheinungswelt scheint also nach Fichte einerseits blos ein Werk des Zufalls zu seyn, wie die Reflexion, ihre Erzeugerin. Wenn aber Fichte andrerseits die Reflexion wieder als nothwendig sezet, und aus ihren Gesetzen, die allgemeinen Eigenschaften der Erscheinungswelt, Mate-

rie, Raum und Zeit, die Klassen und Arten der Dinge u. s. w. a priori, bestimmen will, so scheint er mit sich selbst in Widerspruch zukommen: da er Ein und dasselbe Ding nothwendig und zufällig seyn läßt.

Fichte hat es wohl gefühlt, daß dieser Gegensatz nicht bestehen kann, und daß es eine höhere Gleichung geben müßte, welche die Nothwendigkeit der Welt mit ihrer Zufälligkeit aussöhnt. Die Gleichung aber hat er nicht gefunden: daher sein Schwanken zwischen der Nothwendigkeit, und Zufälligkeit der Reflexion. Die Nothwendigkeit der Dinge hebt ihre Zufälligkeit auf, und macht alles unendlich: die Zufälligkeit die Nothwendigkeit, und verwandelt alles in Schein, in eine Welt von lauter Einbildungen und Begriffen, denen keine Realitat entspricht, die also nichts sind. Lassen sich diese Gegensätze, denn nicht vereinigen; die Zufälligkeit der Welt so mit der Nothwendigkeit ausgleichen, daß beide Eins werden, ohne daß die eine oder die andre verloren gehe? — Eine solche Ausgleichung des Unendlichen und Endlichen giebt es immerfort. Die Gerechtigkeit Gottes bürget dem Religiösen dafür.

3. Die zufälligen Dinge, die Erscheinungen in der physischen und moralischen Welt sind kein Nichts, kein blosser Schein; sie sind nicht blos zufällig, sondern sind als zufällig auch nothwendig Formen und Gestalten, in denen etwas Wesentliches ist. Die Handlungen der Menschen, sie mö-

gen beschaffen seyn, wie sie wollen, die Ereignisse in der Natur, die kleinsten und größten; jede haben Bedeutung, jede Realität — kein Haar fällt ohne den Willen Gottes vom Haupte des Menschen. Jede Kraft der Welt ist Gottes Kraft, jedes Seyn, jeder Ausdruck dieser Kraft ist Seyn dessen, der alles ist, wie sollten meine Handlungen, wie die Erzeugnisse der Natur nichts sein? Vor einer Lehre grauet es dem Menschen, die ihn und seine Natur in Nichts verwandelt. Unsere Aufgabe ist, die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen auszusöhnen. Welcher den einen der Gegensätze abläugnete, hätte das Problem nicht gelöset, sondern nur, welcher das Endliche mit dem Unendlichen, und hinwieder dieses mit jenem so zu vereinigen wüßte, daß keines aufgehoben, beides Eins, das Endliche ganz unendlich, das Unendliche ganz endlich wäre. Nur der könnte sich rühmen, Gott mit der Welt ausgeglichen zu haben, der es uns erklären könnte, wie es möglich sey, daß das unendliche Wesen Gottes immerfort, und in jedem Moment in der Gesammtheit der Welterscheinungen geoffenbaret sey, alle und jede Erscheinungen real wären, und von Gott beständig so gestellt würden, daß sie keinen Mißlaut geben in der Harmonie des Universums. Auf solche Weise wäre das Unendliche immerhin seinem ganzen Wesen nach im Endlichen: das Endliche aber wäre mit Gott vereint; und obgleich immer endlich, doch auch zugleich immer unendlich, und unsterblich. So ist es auch: Natur, und Menschheit ist in jeden Moment ihrer Existenz die vollkommenste

Offenbarung Gottes. Die Erscheinungen der Natur, die Handlungen der Menschheit sind unendlich wie jeden Moment, so in aller Zeit.

Keine ist ein Nichts, jede etwas Reales, jede jeden Moment von der alles ausgleichenden Gottheit an die Stelle versezt, an welche sie hingehört, daß die Welt auch in diesem Moment, wie in jedem andern voll vom Unendlichen sey: d. i. das unendliche Eins selbst, in welchem alles reall ist, und worin es gar kein Nichts giebt, und wo selbst das, was in seiner Einzelnheit mangelhaft, Privation, von allem Mangel befreyt ist.

Der berühmte Leibnitz hat diese Idee, daß die Welt jeden Moment das Ganze unendliche Wesen Gottes ausdrücke, und daher alles, was immer in der Welt ist, Bedeutung, und Realität habe, gegen eine philosophische Sekte seiner Zeit, namentlich gegen die Kartesianer und den Herzog von Buckingham vertheidigt, welche behaupteten, das Endliche sey nichts; nur das unendliche handle, und sey. Die Substanz, sagt er, müsse von ihren Modifikationen oder Accidenzen auf eine reale Weise (und nicht auf ein blos ideale) unterschieden werden*). Die Zufälligkeit, oder Endlichkeit der Dinge ist zugleich Nothwendigkeit, unendliches Seyn derselben: die Nothwendigkeit aber auch zugleich Zufälligkeit, Seyn der unendlichen Dinge. Beide das Endliche und

*) Tent. Theod. P. I. n. 32.

Unendliche sind real und beide Eins. Seine Tentamina Theodiceae sind in dieser Hinsicht der einzige Versuch ihrer Art. Leibnitz war fest überzeugt: die endliche Welt ist keine blosse Einbildung, die Monaden haben Realität, und zwar haben sie ihre Realität von der unendlichen Substanz. Wären keine Monaden, hätten die endlichen Dinge keine Realität, so hätte Spinoza recht, es existirte nur die unendliche Substanz. Aber wie kann aus den Unendlichen Endliches entstehen, wie das endlich seyn, was seiner Natur nach nicht endlich ist? Woher kommt das Endliche? Ist es von Gott, wie kann es endlich seyn, oder nicht von Gott, wie kann es überhaupt seyn?

Die Alten, und selbst auch Plato schoben die Ursachen des Uebels auf die Materie, die unabhängig von Gott existirt und als ein ursprüngliches Chaos, immerhin ihrem Bildner widerstrebt. Wir leiten selbst die Materie von Gott ab; für uns paßt darum diese Antwort nicht. Die Ursache des Uebels ist nicht in der materiellen, sondern vielmehr in der ideellen Natur zu suchen. Hier ist die Quelle alles Guten, hier die Quelle alles Uebels. Nicht in der Materie, sondern hier, in der Region der Ideen muß nach dem Ursprunge der Dinge geforschet werden.

Die Ursache sowohl des Guten, als des Bösen ist eine ideale — die wirkende Ursache des Guten ist eine causa efficiens; die des Bösen eine causa deficiens; d. h. das Endliche es mag dann

zur physischen oder moralischen Welt gehören, ein physisches oder moralisches Uebel seyn, ist zwar keine Position Gottes: es ist aber auch keine pure Negation, sondern eine Privation. Das Endliche ist ein unvollkommenes Ebenbild Gottes, und der Finsterniß zu vergleichen, welche unter das Licht gemischt ist. Es ist nicht etwas Nichtiges, das kontradiktorische Gegentheil von dem Etwas der Realität: es ist kein nihilum negativum, sondern ein nihilum positivum, wie die Alten sich ausdrückten, oder wie Leibnitz sagt, keine absolute, oder positive Realität, sondern eine Abnahme von derselben, die immer weiter fortschreitet (defectus privativus, a limitatione ortum habens, et tendens ad novas privationes.)

Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu, war bey den Alten schon zum Sprichwort geworden. Selbst der christliche Lehrbegriff über die Schöpfung läßt die Welt von Gott, aus Nichts erschaffen werden, und ganz richtig; denn die Abnahme einer Vollkommenheit, welche Eins und dasselbe ist mit dem Entstehen der endlichen Welt, ist, als Abnahme, als Aufhebung von Etwas, ein Nichts.

Die Welt ist aus den Nichts entstanden. Sie ist aber darum doch kein kein Nichts, sondern sie ist das, was sie selbst noch von der göttlichen an sich zurückgelassen. Sie ist zu vergleichen einem Menschen, der seine vollkommene Natur durch Sünde unvollkommen macht, einem Gebäude, welches,

wenn es nicht immer durch Nachhilfe der Menschen in seinem ursprünglichen Stande erhalten wird, allmählig seine Schönheit und Vollkommenheit verliert. Der sündige Mensch ist kein Nichts, und das zerfallene Gebäude kein Nichts; sondern beide sind auf unvollkommene Weise, was sie seyn sollten, (nach der Idee) jener ein unvollkommener Mensch, dieses ein unvollkommenes Haus, und beide können wieder vollkommen, wieder das werden, was sie vor ihrem Falle waren. So die Welt. Sie ist kein Nichts, kein Produkt der Einbildung, oder einer falschen Ansicht: sondern sie ist etwas Wirkliches, eine von ihrer ursprünglichen Vollkommenheit abgefallene Position des Unendlichen, die aber, wie sie von ihrer Vollkommenheit abgefallen, zu derselben wieder zurückkehren, wieder Position des Unendlichen werden *kann*.

Dieser Versuch, welcher das Daseyn der endlichen Welt zwar nicht auf eine direkte Weise aus der Unendlichen herleitet, d. h. die Endlichkeit für keine unmittelbare Position Gottes hält, aber auch dieselbe für keine Negation (nihilum negativum) ausgiebt, sondern für eine Privation einer unendlichen Position, ist der einzige, welcher recht dargestellt, der Vernunft Genüge leisten, kann.

Es ist auch diese Lehre, daß die endliche Welt nicht durch eine positive Schöpfung, durch eine Affirmation derselben durch Gott, sondern durch eine Trennung, oder durch einen Abfall von Gott entstanden sey, keine neue Lehre, sondern schon eine uralte, in den religiösen Büchern fast aller Völker unter verschiedenen Bildern (Mythen) vorgestellt.

Sie sollte der Tradition zufolge, in den Mysterien der Griechen gelehrt worden seyn. Sie ist in den heiligen Schriften der Juden und der Christen enthalten. Moses läßt die Dinge der Erde entstehen aus einer Trennung des Gewässers (der Materie) und des Weltgeistes. Das Gelüsten nach der Götterspeise, der Genuß vom Baume der Erkenntniß des Unterschiedes zwischen dem Guten und Bösen, das Streben Gott gleich zu werden, haben das Uebel, und den Tod in die Welt eingeführt. Das Streben nach Selbstheit war für die ersten Menschen ein Abfallen von Gott, ein Endlich-Werden, ein Aufhören des ewigen, unendlichen und ein Anfangen des endlichen, sterblichen Lebens: nicht nur für sie, sondern für das ganze Geschlecht, das aus ihren Saamen sprosset. Darum mußte Christus kommen, um der Schlange, dem bösen Geiste, der den Menschen zum Abfallen von Gott verleitet hat, den Kopf zu zertreten, und den Menschen von seiner Endlichkeit, von Sünde und Tod zur Unendlichkeit, zur Unsterblichkeit und zum seligen Leben zurückführen. Wie der Mensch die Natur mit Gott versöhnt, so versöhnt Christus den Menschen mit Gott. In dem Menschen wird die Natur unendlich, in Christus der Mensch.

In der Offenbarung des Johannes wird die nämliche Lehre vorgebildet durch den Abfall der Engel (der Ideen) von Gott: in der griechischen Mythologie unter dem Symbol eines Krieges der Titanen (der Gestirne des Himmels) mit dem Vater der Götter, von dem sie sich unabhängig machen,

und ihre Selbstheit erkämpfen wollten, aber es nicht vermochten; denn von Unendlichen kann sich nichts lostrennen, sondern Alles wird zulezt von ihm besiegt. Andere Völker bedienen sich zur Bezeichnung dieser Lehre ähnlicher Mythen, und keines dürfte gefunden werden, in dessen religiösen Büchern, oder mündlichen Traditionen diese nämliche Lehre nicht mythisch enthalten wäre. Nicht nur aber in den Religionen der Völker, auch in ihrer Philosophie kann man sie finden. Ungeachtet Plato in einem seiner Dialogen, in Timäus die Ursache des Uebels, und der Endlichkeit in der materiellen Natur finden will, so kommen doch fast in allen andern Dialogen Stellen vor, welche unläugbar den Ursprung des Uebels in die ideelle Natur, in den Abfall der Seele von der Quelle ihres Seyns versetzen. Auch die Neuplatoniker lassen die Seelen verfinstert und mit Materie umschlossen werden durch ihre Selbstentfernung vom Vater des Lichtes. Vor Leibnitz haben schon die Scholastiker, z. B. Albertus Magnus, Thomas von Aquino, und andere, selbst die Araber die Existenz des Uebels in der Welt erkläret, aus einer Privaton des wahren, oder unendlichen Seyns der Dinge, aus einem Mangel von Vollkommenheit, der aber den Dingen nicht von Gott, sondern von ihnen selber käme.

Nach Leibnitz hat in unsern Zeiten W. Schelling diese Lehre aus der Theologie, und dem Glauben wieder der erste in die Philosophie eingeführt in der Schrift, „Philosophie und

Religion, nachdem dieses Centrum der Philophie fast ein ganzes Jahrhundert von der Barbarey in der Philosophie, wie er sich ausdrückt, aus derselben verbannt worden war.

Möge die Darstellung dieser Lehre in der eben erwähnten Schrift mehr als eine sinnbildliche*) seyn, und von ihm so, wie sie hier begonnen worden, ausgeführt werden.

Die endliche Welt ist keine blos ideelle, sondern als ideelle, auch eine reele Abstraktion vom Unendlichen. Auch im Endlichen lebet der unsterbliche Gott, denn die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen ist ein ewige. Was in dem endlichen Dingen Vollkommenes ist, ist das unendliche und ewige Seyn derselben, was aber unvollkommen ist, ist die Aufhebung dieses Seyns durch sie selbst. So hebt z. B. derjenige, welcher sündigt, die Wirksamkeit des göttlichen Wesens in sich auf, um der eignen Platz zu machen. Er kann sich aber doch nicht ganz vom Unendlichen losmachen, sondern bleibt selbst ungeachtet seiner Sündhaftigkeit, (Endlichkeit) seinem Seyn nach das Unendliche. Das endliche Leben eines Dinges ist als endliches, auch ewiges; die Endlichkeit ist mit der Ewigkeit immer versöhnt, der Abfall der Dinge von Gott ist selbst etwas Positives, und als solches identisch mit dem Unendlichen, ohne Aufhören endlich zu seyn.

---

*) Vergl. Jahrb. der Med. 1ster Band, S. 87.

Zu zeigen nun, wie das Unendliche in der Endlichkeit, oder das zeitliche Leben der Dinge kein nichtiges, und blos imaginäres, sondern selbst als solches noch Leben des Unendlichen sey, ist hier meines Amtes. . . Wenn ich darthun könnte, daß nicht nur das moralische Uebel (die sündigen Handlungen der Menschen) aus der Defektion eines freyen Wesens, einer ideellen Natur von dem Unendlichen, sondern überhaupt alles Uebel, die ganze endliche, oder sinnliche Welt aus einer Defektion der ideellen Natur von Gott entsprungen wären: so hätte ich meiner Pflicht einigermassen wenigstens, und nach Maasgabe meiner geringen Kräfte, Genüge geleistet. Ich hätte nämlich den eigentlichen Ursprung der endlichen Welt und ihr Verhältniß zu Gott klar *und* bestimmt nachgewiesen: Gott nicht zur wirkenden Ursache der Endlichkeit gemacht, aber auch das Endliche nicht von dem Unendlichen getrennt, und auf solche Weise in Nichts verwandelt, sondern vielmehr, ihm die Quelle seines wahren Seyns eröffnet. — —

Es kommt nur alles darauf an: ob wir uns einen solchen Abfall der ideellen Natur (der Idee der Natur) von Gott denken können, und ob aus solchem Abfall dann die wirkliche Welt, d. h. die Welt in der Gestalt hervorgehe, wie sie unsern Sinnen erscheint.

Daß diese beiden Fragen hier nur im Allgemeinen, und insoweit unsre Zwecke es erfodern, beantwortet werden können, ist schon erinnert wor-

den; weil die umständliche Beantwortung derselben das Objekt der erstern Philosophie ist, aus welcher auch die Religionsphilosophie wie die Natur- und Idealphilosophie ihre Grundsätze entnehmen muß.

Da das Manuskript meiner erstern Philosophie noch nicht zum Drucke geeignet, und meine Beantwortung dieser beiden Sätze allen denen unbekannt ist, welche meine Vorlesungen nicht angehört, so werde ich aus denselben die Sätze ausheben, die zu meinen Zwecke, nämlich zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage, dienlich sind.

4. Die erste Frage ist, ob ein Abfall der ideellen Natur von Gott, überhaupt ein Abfall der Ideen von dem unendlichen Verstande sich denken lasse?

Schelling hat diese Frage beantwortet in seiner Schrift:

Philosophie und Religion. —

Ob ich den Sinn des Philosophen aufgefaßt habe, wird nachfolgendes ausweisen.

Gott ist das All-Eins, oder das unendliche Eins. Die Anschauung seiner Selbst ist daher die Anschauung einer Einheit, die unendlich ist. Die unendlichen Einheiten in dieser Selbstanschauung des Unendlichen sind Ideen, Vorstellungen des Unendlichen von sich selbst.

Die Vorstellungen des unendlichen Wesens von sich selbst sind unendlich, (unbestimmbar durch

Zahl, unendlich viele); Gott denkt sich auf alle Weise: jede solche Vorstellung aber jeder Idee ist Vorstellung des Unendlichen und als solche eine unendliche Einheit: jede Idee, oder Form der göttlichen Ansehung Seiner selbst ist das absolute Wesen.

Was absolut ist, ist selbstständig, (ens a se) es besteht durch sich, einzig, und durch nichts anders.

Die Selbstständigkeit einer Idee ist die Freyheit derselben.

Die Ideen sind das Seyn Gottes, aber mit Freyheit.

Das Seyn Gottes ist ihre Nothwendigkeit; die Selbst Position dieses Seyns ihre Freyheit.

Nothwendigkeit und Freyheit aber sind in den Ideen dasselbe. Das Seyn der Ideen ist daher kein nothwendiges, sondern ein freyes Seyn. Die Ideen sind freywillig das Seyn Gottes, auf dieselbe Weise, wie der tugendhafte Mensch freywillig das Wirken Gottes ist, nämlich Wirksamkeit Gottes im Menschen, durch seine (des Menschen) Freyheit. So auch bey den Ideen. Die Ideen sind Seyn Gottes, durch ihre Freyheit. Gleichwie es nun dem Menschen freysteht, Gott in sich wirken zu lassen, und tugendhaft zu seyn oder auch das Gegentheil zu thun, sich von Gott abzutrennen, und nach eignen Vorstellungen, aus eignen Antrieben, nach eignem Willen zu handeln: eben so bey den Ideen. Sie haben die Freyheit zu seyn;

Gottes Seyn,

oder eigenes Seyn.

Wenn sie mit Freyheit, Gottes Seyn sind, so ist Ihr Seyn, das wahre, göttliche, unendliche Seyn; ihr Seyn, (das freye) und Gottes Seyn (das nothwendige) sind eins und dasselbe, Gott ist in ihnen, und sie sind in Gott. Wollen sie aber das Seyn für sich haben, abgetrennt von Gott; so wird ihr Seyn, auch nun mehr seyn das Ihre und nicht mehr Gottes d. h. ihr Seyn wird aufhören zu seyn das unendliche, wahre Seyn, und **Ihr** Seyn d. i. ein individuelles, endliches Seyn werden.

Aus dem Gesagten, ist ersichtlich, daß die Möglichkeit des Abfallens der Ideen von dem unendlichen Seyn in das eigene, individuelle, oder endliche Seyn auf der Freyheit der Ideen beruhe, die ihnen wesentlich zukommt, und die ihnen Gott selbst nicht nehmen konnte, ohne sie ihrem innern Wesen nach zu vernichten. Wer dem Menschen seine Freyheit nimmt, in der Absicht, damit er nicht unsittlich handeln könne, vernichtet selbst seine Tugend, und die Möglichkeit seines sittlichen, seines menschlichen Lebens. Eben so würden die Ideen vernichtet werden, wenn ihnen Gott die Freyheit ihres Seyns nähme, sie wären denn keine Ideen mehr, nicht mehr Seyn Gottes, denn dieses ist ein freyes Seyn.

Da Gott es ist, von welchem die Ideen die Freyheit haben, zu seyn in Gott, oder in sich, so ist

zwar Gott das Prinzip der Möglichkeit des Abfalles der Ideen, überhaupt der Endlichwerdung derselben. Der Grund der Wirklichkeit des Abfalles aber ist nicht in Gott, sondern einzig in den abgefallenen Ideen selbst zu setzen. Eine jede Idee hat die Freyheit in Gott zu seyn, wo sie dann unendlich ist, oder nicht in Gott, sondern in sich selbst, in welchem Falle sie endlich ist. Das Vermögen also unendlich zu seyn, oder endlich, kommt der Idee von Gott zu; die wirkliche Anwendung dieses Vermögens aber ist ein Akt ihrer Freyheit, ein Selbstakt; die Dinge könnten eben so gut unendlich seyn, als sie endlich sind. Es kommt einzig auf sie an, es liegt in ihrem freyen Willen, ihr Seyn in Gott zu verleben oder ausser Gott, in die Endlichkeit, und in die Vergänglichkeit es einzuführen.

Daraus mag nun auch beurtheilt werden,

Was denn die endliche Welt eigentlich sey,

Woher sie komme, wie, und wann sie angefangen,

und in welchem Verhältnisse sie zu dem Unendlichen, zu Gott, stehe. Die endliche Welt ist ein durch Stolz und Egoismus zerbrochene Idee. Wie nämlich eine Idee ihr Seyn, von Gott, dem Allseyn, losreißt, um es für sich selbst zu ergreifen; hört dieses ihr Seyn auf, zu seyn, das All-Seyn, oder unendliche Seyn, und wird in ein besondres Seyn, das Seyn dieser Idee verwandelt. Was nun nicht mehr alles Seyn ist, ist auch nicht mehr Eins, nicht mehr ein und dasselbe, sich immer

gleich

gleiche unendliche. Was nicht Eins, ist in Vielheit zerbrochen, und zwar in eine unendliche Vielheit, weil das in die Vielheit zerfallene Eins das Unendliche ist.

Mit vollem Recht haben wir also gesagt, die endliche Welt sey, eine in unendliche viele Theile zerfallene Idee. Wie sich die Idee von Gott lostrennt, ist die All-Einheit, die Einheit, der Begriff des All's verloren; das von der Einheit nicht mehr gehaltene All ergießt sich in die Unendlichkeit; und Theile über Theile ins Unendliche fort wachsen hervor aus der ins All ausgegossenen Einheit.

Es ist daher auch, wie von selbst einleuchtet jedem über diese Sache Nachdenkenden, in den unendlich vielen Theilen des Alls (die als zerfallene Trümmer der Idee zu betrachten sind), die Einheit, in allen und in jedem gegenwärtig; der unendliche Gott, (die Einheit des All's), ists, der in jedem endlichen Dinge, lebt, wirkt, bewegt, handelt u. s. w. Ob man also gleich von Gott nicht sagen kann; er sey die Ursache, (Grund der Wirklichkeit) des Zerfallens einer Idee in eine endliche Welt: so kann man doch nicht umhin, selbst das, was wir in den zerfallenen Trümmern der endlichen Welt von Seyn und Leben antreffen, als sein Seyn und sein Leben zu anerkennen. Die Theile der Welt sind die Fraktionen des unendlichen Eins.

Wenn du das Eins ins Unendliche fort theilest, es entstehet dir eine unendliche Reihe einzelner

Brüche; in jedem findest du das Eins, das All aber (den Nenner, die einzelnen Namen, oder Individuen) kannst du nicht fassen, die der Einheit adäquate Unendlichkeit nicht erreichen. Eine Idee, die sich von der Identität mit dem unendlichen Seyn lossagt, ist einer solchen unendlichen Bruchreihe zu vergleichen. Sie hat die Allheit losgelassen, und ist nun nicht mehr im Stande sie zu erfassen, d. h. mit der Einheit identisch zu machen. Keine Form des Seyns, in die sie sich gestaltet, ist ihr adäquat. Sie bildet daher immer neue Formen, aus den alten, und verwandelt die alten ins unendliche fort, unaufhörlich strebend, zum Begriffe seiner selbst zu gelangen, mit dem Seyn identisch zu werden, und die verlorne Absolutheit wieder zu erringen. Ich werde in der Folge zeigen, daß dieses dem Naturgeist im Seyn des Menschen gelinge, wo er sich mit Gott vereiniget, und mit dem unendlichen Seyn als identisch anschaut.

So ist also zwar die endliche Welt kein positives Produkt des unendlichen Wesens, nicht der adäquate Ausdruck eines göttlichen Begriffes: indessen kann auch nicht gesagt werden, daß sie etwas in sich enthielte, was nicht Seyn des Unendlichen wäre.

Gott ist nicht die Ursache des Abfalles einer Idee, nicht der Urheber des Endlichen in der Welt. Sein Verhältniß zur endlichen Welt ist kein direktes, indessen aber doch ein indirektes. Wenn Gott gleich durch seinen Begriff nicht Urheber des Endlichen in der

Welt ist, und dieses daher keine Affirmation von ihm: so ist doch alles, was in der endlichen Welt ist, sein Seyn, und alles, was wirket, seine Kraft. Nur die Direktion der Kraft ist nicht von ihm, von ihm nicht die bestimmte endliche Formation des Seyns.

Das Endliche der Dinge, obgleich nicht durch Gott gesezt, könnte doch nicht ohne ihn gesezt seyn: denn selbst die Kraft, und die Macht, wodurch ein freyes Wesen sich von der Quelle seines Seyns entfernt, ist aus dieser Quelle geschöpft, nur nicht von dem Willen Gottes geleitet, sondern von dem eigenen. Und selbst dieser eigne Wille wird zulezt von Gott so geleitet, daß er mit Freyheit und Liebe dem allgemeinen Willen sich anfüge; denn die endliche Welt ist auch in ihrer Endlichkeit, unendlich, in dem sie sonst gar nicht wäre.

Was sich an einem Orte von Gott entfernt, muß an einem andern ihm dienen. In dieser Hinsicht, daß selbst die Produktionen einer abgefallenen Idee zulezt in Gott befestigt sind: ist selbst die durch den Abfall entstandene endliche Welt wieder in Gott gesezt, und auf solche Weise allem Endlichen unmöglich gemacht, sich ganz von Gott zu trennen, und für sich zu seyn. An dem Vater der Götter, hängen die andern Götter alle mit allen ihren Werken, die sie gebildet haben und denen sie vorstehen, durch eine andre, und zulezt an ihn durch eine eiserne Kette befe-

stigt; und nichts ist im Stande von diesem Ringe sich loszumachen. Darum ist Gott von keinem Dinge völlig abgetrennt, von dem niedrigsten und schlechtesten eben so wenig, als vom höchsten und edelsten. Jedes Ding ist seines Seyns und Lebens theilhaftig in dem Maase als es selbst Theil an diesem Seyn nimmt. Der unsinnigste Gedanke eines Menschen, und die größte Thorheit ist es daher, das Endliche setzen wollen ohne das Unendliche, den Schatten ohne den Körper, dessen Schatten er ist. Wenn das Unendliche nicht ist, so sind nicht seine Ideen, oder Affirmationen, und wenn diese nicht, so ist auch kein Abfall derselben, und was dadurch entstanden, eine endliche Welt, gedenkbar.

Was du in den endlichen Dingen Lebendiges, Wahres und Gutes siehst, ist Leben, Licht und Wirkung des Unendlichen: was du an ihnen Endliches wahrnimmst, von Tod und Untergang, von Uebel und Leiden, geht einzig von ihnen aus, ist Mangel, Schuld und Sünde, die abgebüßt werden muß, wenn das Universum als die Affirmation des Unendlichen bestehen soll; und weil es als solches besteht, in jedem Monate ewiglich, immer abgebüßt wird. —

---

5. Nach dem ich nun gezeigt habe, daß das Endliche eines Dinges nicht unmittelbar aus Gott, sondern nur aus der ideellen Natur des Dinges selbst entstehen konn: muß ich jezt auch noch im

allgemeinen die zweyte der hieher gehörigen Fragen beantworten: ob nämlich, wenn die ideelle Natur von Gott abfällt, aus diesem Abfalle alle diejenigen Erscheinungen entstehen, deren Inbegriff wir die wirkliche, oder sinnliche Natur nennen?

Es möchte mir hier von Vielen der Einwurf gemacht werden, die Beantwortung dieser Frage sey nicht ein Gegenstand der Religions- sondern vielmehr der Naturphilosophie. Auf diesen möglichen Einwurf kann ich weiter nichts antworten, als daß es mir gar wohl bekannt sey, daß die Beantwortung der genannten Frage im allgemeinen ein Objekt der ersten Philosophie, im Besondern, ein Objekt der Naturphilosophie sey.

Würden Alle, welche gegenwärtiges lesen, in den Satz: die Natur habe sich im Menschen mit Gott versöhnt, und in dieser Versöhnung bestehe die Religion seiner Natur, eine deutliche Einsicht haben: so könnte die ganze folgende Abhandlung füglich ausgelassen werden. Da ich aber Grund habe zu zweifeln, daß dieser Satz von allen deutlich eingesehen werde, wenn ich nicht die Mittelglieder einschiebe, worauf er beruht; so möge von denjenigen, welchen diese Mittelglieder nicht bekannt, folgende Abhandlung wohl bedacht, von jenen aber, denen sie bekannt sind, überschlagen werden. Der Satz, der Mensch ist die Versöhnung der Natur mit Gott, ist ein Fundamen-

talsatz der Religionslehre. Wer diesen nicht versteht, kann unmöglich eine Einsicht in der Religion haben. Es wird aber wieder niemand diesen Satz verstehen, der nicht weiß, daß im Menschen die ganze Natur sich einige und begreife.

Im Menschen wird die Allheit der Natur, welche sich durch den Abfall von der Einheit, (dem Begriffe) abgetrennt, mit demselben wieder identisch, die Natur absolut, göttlich, (in homine natura religatur Deo). Wir müssen daher die Natur jezt in ihren Bildungen so weit verfolgen, bis wir sie auf ihrer lezten Bildungsstuffe, bey dem Menschen, welcher ihre Vollendung ist, und ihre Wierervereinigung mit Gott, anlangen sehen.

Das Aufhören des Seyns einer Idee in Gott, ist Anfang ihres eigenen, oder endlichen Seyns. Das Prinzip der Endlichkeit ist daher die Ichheit, oder, wie die Scholastiker es nannten, die Haecceitaet: (principium individuationis est haecceitas, sagte schon Duns Scotus).

So wie eine Idee das Seyn sich selbst, nehmen will, verliert sie es; denn wer seine Seele liebt, wird sie verlieren. Nur die Einheit, welche das unendliche Seyn ist, begreift das Seyn, welche das Seyn eigens seyn will, begreift es nimmermehr.

Ist für die Idee das Seyn verloren; so hört sie auf, eine Idee zu seyn, und wird eine Einheit ohne die Allheit d. i. ein leerer Begriff, welcher seine Fülle ausser sich hat: ein rein Subjektives, dem ein rein Objektives entgegen gesezt ist.

Beide in ihrer Reinheit sind blosse Abstraktionen, und haben nur Bedeutung in Relation auf einander: das Subjektive nur, wenn es auf das Objektive, und dieses, wenn es auf jenes bezogen wird. An sich ist keines; denn an sich ist nur die unendliche Einheit, oder die absolute Identität beider.

Das Subjektive, die Einheit im Gegensatz des Objektiven, der Allheit, ist dasjenige an einem Ding, was wir den Begriff, die Seele desselben in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes, überhaupt das wirkende, thätige Prinzip nennen. Das Objektive entgegen, die Allheit im Gegensatz des Subjektiven, ist der Leib eines Dinges, überhaupt der Stoff, oder die Materie für die Wirksamkeit der Seele.

In der Idee sind Seele und Leib nicht verschieden, die Einheit ist identisch mit der Allheit, die sie ganz begriffen. Die Differenz zwischen Seele und Leib ist daher etwas Endliches, Vergängliches, und dauert nur so lang, als die Idee in ihrem Abfall beharret. Seele und Leib sind auf ewige Weise Eins, und zwar so, daß sie selbst in ihrer Endlichkeit nie ganz von einander kön-

nen getrennt werden, und abgesondert existiren; sondern das, was existirt ist jeder gut, nur die Einheit von beiden.

Die wahre Existenz der Seele ist nicht ihr Gegensatz gegen den Leib (wie Des Cartes meint, das reine denken) noch ist die wahre Existenz des Leibes, überhaupt des Objektiven, sein Gegensatz gegen die Seele, die blosse Ausdehnung: sondern die wahre Existenz eines jeden ist das absolute Einsseyn mit dem andern.

Die Form der ewigen Existenz der Dinge ist nur Eine, absolute Identität der Ein*heit und* der Allheit: die Form aber ihrer zeitlichen Existenz ist eine zweyfache.

Die Zeit, die Art und Weise der Existenz der Seele, in so ferne sie im Gegensatz mit dem Leibe, als reine Einheit betrachtet wird:

Der Raum, die Art und Weise der Existenz des Leibes, im Gegensatz der Seele, der reinen unbegriffenen Allheit.

Ein Ding ist nur in Zeit und Raum, solange es in seinem Abfall verharret, in seiner Abstrak*tion* vom Unendlichen. Wenn es sich mit dem Unendlichen wieder vereinigt, hört auch sein Leben in Zeit, und Raum auf. Zeit und Raum sind daher nichts

an sich, sondern nur die Formen, in welchem die Endlichkeiten der Dinge (die Defekte der Ideen) erscheinen.

Die Zeit ist die Erscheinungsform des leeren Begriffes, der Einheit, von welcher die Vielheit abstrahirt ist, also die Form der reinen Thätigkeit der Seele.

Der Raum ist die Erscheinungsform der Allheit, welche von der Einheit entledigt ist, und daher, weil sie von der Kraft des Begriffes nicht mehr gehalten wird, in die unendliche Vielheit zerfließt.

Da Zeit und Raum nicht an sich sind, sondern nur in der Relation auf einander Bedeutung haben: so wird nothwendig die Zeit im Raum, der Raum aber in der Zeit angetroffen werden müssen. Durch die Relation der Zeit auf den Raum wird diesem die Einheit eingepflanzt, und zwar ganz d. i. nach allen Richtungen. Der Raum wird durch die Zeit begriffen, in einen Begeiff aufgenommen, dessen Merkmale die drey Dimensionen, Länge, Breite und Tiefe sind.

Durch die Relation des Raumes auf die Zeit wird ihre Leerheit erfüllet, in die reine Einheit eine Vielheit gebracht d. i. ein Unterschied, eine Mehrheit von Zeiten, eine vergangene, gegenwärtige, und zukünftige Zeit.

Durch die Zeit bekommt der Raum Einheit, Continuität (genesis der Linie), durch den Raum wird die Zeit eine discrete Grösse (genesis der

Zahl). Raum und Zeit messen und bestimmen wechselweise einander. Die Wissenschaft diese Verhältnisse ist die Mathematik. Die Conjunktion des Raumes mit der Zeit ist Gegenstand der Arithmetik. Die Conjunktion der Zeit mit dem Raum Gegenstand der Geometrie.

Raum und Zeit sind blosse Formen. Was in ihnen erscheint, ist das Reale. Es erscheint anders in der Zeit: anders im Raum.

Das Reale in der Zeit erscheint als ein einfaches Wesen, als das Prinzip aller Thätigkeit, aller Bewegung und alles Lebens in der Natur.

Das Reale im Raume erscheint als ein ausgedehntes Wesen, als das Prinzip der Materie.

Gleichwie aber Zeit und Raum für sich nichts sind, und nur in der Relation aufeinander, gedacht werden können: so ist auch nichts für sich das einfache Wesen, welches in der Zeit ist: noch das ausgedehnte, welches den Raum erfüllt. Beide haben keine Bedeutung in ihrer Abstraktion von einander, sondern nur in ihrer Relation aufeinander.

An sich betrachtet ist das einfache Wesen eines Dinges, was das ausgedehnte, und dieses was jenes; denn die Absolutheit eines Dinges besteht in der Identität seiner Einheit und Unend-

lichkeit; das in der Zeit erscheinende Reale hat daher nur eine wahrhafte Existenz, wenn es sich mit dem im Raum erscheinenden Reale verbindet, und dieses hinwieder nur durch die Copula mit jenem.

Die wechselweise Conjunktion des einfachen, und des ausgedehnten Realen erzeugt die Natur:

Die Materielle, oder die eigentliche Materie, welche nichts anders ist, denn die Vereinigung des einfachen, oder thätigen Naturprinzips mit dem leidenden, und ausgedehnten:

Die dynamische, oder sich bewegende, welche wieder nichts anders ist, denn die Conjunktion der Materie mit dem einfachen und thätigen Prinzip der Natur, der Begriff der Materie von sich selbst, der ursprüngliche Beweger der ruhenden Masse:

Die organische, welche in der absoluten Identität der Materie mit der bewegenden Kraft und hinwieder dieser mit jener besteht.

Materie, Bewegung und Organismus sind die drey Formen der Vereinigung des einfachen und ausgedehnten Naturwesens. Die drey Potenzen, durch die sich die Natur in die absolute Identität restituirt. Die Materie ist die von der Weltseele begriffene, und zur Einheit verbundene Ausdehnung. Die Materie ist daher das erste Seyn der Natur, und kann betrachtet werden

als die Mutter und die Gebärerin aller Dinge. In ihr ist das bewegende Prinzip der Natur untergegangen, und daher nicht actu, sondern nur potentia vorhanden. Insofern wir daher die Natur als blos materiell betrachten, erscheint sie uns in Ruhe.

Die Ruhe der Materie ist ihre **Schwere**, und der Grad der Schwere die mit ihr vereinigte, aber nur in potentia vorhandene Bewegkraft. Sie heißt in dieser Ansicht die **Schwerkraft** der Natur. Die Materie ist ganz schwer, also schwer in jedem Punkte des Raumes. Alles in der Natur ist Materie, alles schwer, denn allen und jedem ist die Einheit verbunden. Durch die Schwere wird jeder Punkt der unendlichen Ausdehnung als ein zu einem gemeinschaftlichen Mittelpunkt gehöriger Theil, als ein Individuum, die ganze Ausdehnung also als ein aus unendlich vielen Individuen bestehendes Ganzes gesezt. Das Ganze selbst ist ein unendliches Eins, die ewige Weltmaterie; die Individuen aber participiren nur an dieser unendlichen Einheit. Sie bestehen nicht für sich sondern sind von einander abhängig, durch den allgemeinen Weltgeist auf unendlich mannichfaltige Weise, nach allen Richtungen mit einander verbunden. Die Verbindung derselben nach der Länge giebt der Materie im allgemeinen und im Einzelnen Cohaesion, und erzeugt eine Reihe von Körpern, die wir feste Körper nennen. Die Verbindung derselben nach der Breite giebt ihnen

Adhäsion, und erzeugt eine Reihe lockerer Körper. Die Verbindung nach beiden Dimensionen (nach der Tiefe) giebt der ganzen Materie Solidität; und jedem einzelnen Körper seine spezifische Schwere.

Diese dreyfache Reihe von Körpern, deren totalen Inbegriff man die unorganische Natur nennt, ist durch die Wirkung des bewegenden Prinzipes, durch den dynamischen Prozeß der Natur entstanden. Die wirkende Kraft ist zwar an sich von der materiellen Substanz nicht abgetrennt, sondern ist als die Einheit der Natur eins mit der Unendlichkeit derselben. Sie kann aber von ihr abstrahirt, und besonders in Betrachtung genommen werden. In diesem Falle erscheint uns die Natur als Bewegung, als Einheit der ausgedehnten Substanz mit der einfachen, als eine allgemeine Naturkraft oder Weltseele.

Auch die Weltseele existirt nicht abgesondert und ohne die Materie. Diese ist Eins mit ihr, aber in ihr untergegangen, und daher nicht actu vorhanden, sondern nur in potentia, idealiter. Die zu einem einfachen Wesen verwandelte Substanz der Ausdehnung, ist das Licht, eine sich immer bewegende Materie. Die ursprüngliche Affektion der Weltmaterie ist die Schwere: die ursprüngliche Affektion der Weltseele das Licht. Beide sind die Mittler der Vereinigung der Materie und der Seele. Denn die Schwerkraft, das einigende Prinzip in der ausgedehnten Sub-

stanz ist die Seele der Materie, und als solche Grund der Möglichkeit ihrer Bewegung. Das Licht aber ist der Leib der Weltseele, Grund ihres Seyns (ihrer Existenz im Raume). Man kann daher mit Recht die Schwere den Grund der Möglichkeit, das Licht aber den Grund der Wirklichkeit der Dinge nennen. Erstere sezt Einheit in der Unendlichkeit (den Begriff in die Vielheit) lezteres subsumirt die Unendlichkeit unter die Einheit und macht dadurch die einzelnen Dinge wirklich.

Die Formen, in welchen die allgemeine Naturkraft die Materie von innen heraus in Bewegung sezt und bildet, sind drey (dreyfache Form des dynamischen Prozesses), und entsprechen der dreyfachen Körperreihe, die dadurch gebildet wird. Die erste Form ist die Wirksamkeit der allgemeinen Naturkraft nach der Richtung der Länge. Sie ist die anziehende Kraft der Natur; der Prozeß derselben heißt der magnetische. Die zweyte Form ist die Wirksamkeit der allgemeinen Naturkraft nach der Richtung der Breite oder an der Oberfläche der Materie. Diese auf solche Weise wirkende Kraft ist die Repulsivkraft, und erscheint vorzüglich im elektrischen Prozesse

Die dritte spezielle Form, Wirksamkeit der allgemeinen Naturkraft ist die Wirksamkeit derselben nach der Richtung der Tiefe, oder in dem Innern der Materie. Diese Kraft kann man

nennen die ausgleichende Kraft der Natur, in dem sie die entgegengesezten Wirksamkeiten der beiden ersten Kräfte, der Atraktiv- und Repulsivkraft ins Gleichgewicht bringt. Sie erscheint vorzüglich im chemischen Prozeß *).

Der chemische Prozeß ist der lezte Akt der Verwandlung der Materie in die Bewegung. Er erscheint im Lichte und Feuer, der reinsten Identität der Materie mit der Weltseele dem alles ausgleichenden, alles reinigenden Prinzip. Die Materie zeigt sich im Lichte in ihrer selbstthätigkeit, (in ihrem eigenen Begriff) als die ewige, unveränderliche Einheit des Alls **).

---

*) Der magnetische Prozeß bringt eine materielle Linie, der elektrische eine materielle Fläche, der chemische aber einen vollen Körper hervor. Die Cohäsion möchte daher ein Zusammenhang materieller Punkte: die Adhäsion ein Zusamenhang materieller Linien: die Solidität ein Zusammenhang materieller Flächen genannt werden. Darum offenbaren sich auch die magnetischen Erscheinungen vorzüglich in der lineari͡schen Richtung fester Körper, die elektrischen in dem oberflächlichen lockerer: die chemischen aber in den Tiefen flüssiger (zum Lichtwesen sich annähernder) Körper.

**) Was wir bisher von der unorganischen Natur, und dem dynamischen Prozesse gesagt haben, gilt im Grossen wie im Kleinen, auf gleiche Weise: denn es gilt von der ganzen Natur, und also auch von jedem Theile derselben. Den magnetischen elektrischen und chemischen Prozeß, die Cohäsion, Adhäsion und die Solidität findest du im kleinsten Atom der Materie, wie im unendlichen Weltall. Es ist das Geschäft der speziellen Naturphilosophie, diese Prozesse und die ihnen korrespondirenden Produkte in der allgemeinen Conjunktion der Himmelskörper nicht minder, als in der speciellen, und individuellen eines jeden Einzelnen aufzuzeigen.

6. Indessen aber ist die Identität der einfachen und ausgedehnten Natursubstanz in der materiellen Natur nicht minder als in der dynamischen keine absolute, sondern nur eine relative; da sich in jener die Kraft ganz in die Materie verloren, in dieser aber die Materie ganz in die Einfachheit der Naturkraft aufgelöst hat. Absolut identisch, und gänzlich miteinander ausgesöhnt sind diese beiden Substanzen nur dann, wenn die Materie, ohne den Charakter der Materialität, die Schwere, und Ruhe zu verlieren, ganz, und durchaus d. i. in jedem Punkte bewegende Kraft, Seele: die bewegende Kraft aber, die Seele, ebenfalls ohne den ihr eigenthümlichen Charakter, die Einfachheit, zu verlieren ganz, und durchaus Materie, Leib, ist. Eine solche absolute *Conjunktion* der beiden Natursubstanzen nennen wir **Organismus**. In der organischen Natur ist die Einheit, die Weltseele, Allheit, das Reale der Ausdehnung; die Allheit aber Einheit; die Materie ganz von der Seele begriffen, und in die ursprüngliche Idee reduzirt. An sich ist die dynamische Natur von der materiellen nicht verschieden, ihre Verschiedenheit ist nur eine solche, wenn man sie in ihrem Abfalle vom Unendlichen, also auf eine endliche Weise betrachtet. In ihrer Wahrhaftigkeit, und vollendeten Versöhnung mit dem Absoluten, sind beide Eins und dasselbe; ein absoluter Organismus, Eins, auf unendliche Weise lebendig, in allen Zeiten und Räumen: selbst nicht in Zeit und Raum, aber Zeit und Raum, und was darinn ist, Dauer und Wechsel desselben auf ewige

Weise

Weise begreifenden. Welche nun die Formen sind, unter denen die Natur eine solche absolute Conjunktion und Restitution in die Idee bewirkt, muß von uns gleichfalls noch gezeiget werden, ob es schon nur in der größten Allgemeinheit geschehen kann, und dieses nur um die Richtigkeit unserer Lehre auch in den Erscheinungen der organischen Natur nachzuweisen.

Der Ursprung der Organisation ist in den chemischen Prozeß zu setzen, wo sich das Wesen des Lichtes und der Schwere ausgleichen, Bewegung und Materie identisch werden, welche Identität der wesentliche Charakter des Organismus ist. Der chemische Prozeß ist das Ende des dynamischen, und der Anfang des organischen Naturprozesses. Selbst aber ist er noch kein organischer Prozeß; denn die Ausgleichung (die Assimilation) der Bewegung und Materie in diesem Prozeß ist nur ein vorübergehender: zur Organisation aber wird eine permanente erfodert. Das bewegende Prinzip der Natur strebt in demselben mit der Materie sich zu vereinen. Es bleibt blos bey dem Streben, und kann es zu einer wirklichen Einheit nicht bringen; denn in dem Moment, wo es sich in der Materie fixiren will, zerfließt, oder zerfällt diese. Im chemischen Prozeß ist nur die Möglichkeit einer künftigen Organisation enthalten. Die Wirklichkeit einer gegenwärtigen liegt ausser demselben. Nur wenn das bewegende Prinzip in seinem Werden stille steht, und den dynamischen Prozeß aufhebt, wird die Bewegung

Eins mit der Materie. Eine Organisation ist entstanden, die Materie ist Bewegung, und die Bewegung Materie geworden. Beide sind wechselweise in einander aufgenommen; das innere Leben erscheint äusserlich, die materielle Gestalt ist lebendig. Die ersten Organisationen sind daher in den Produkten des chemischen Prozesses, vorzüglich im Wasser (dem Repräsentanten alles Flüssigen) zu suchen. Die Dauer ihres Lebens ist oft nur ein Moment. Dieß über den Ursprung des Organismus. Der Prozeß welcher die Natur organisirt, heißt der organische.—

Die Wirksamkeit der organischen Naturkraft geschieht gleichfalls auf eine dreyfache Weise:

Erstlich bildet sie die Masse, die der chemische Prozeß ihr vorbereitet, zu einem individuellen Leib aus:

Zweytens erreget und bewegt sie den gebildeten Leib, giebt ihm Leben (subsummirt sich denselben, oder wird der Begriff, die Seele desselben).

Drittens nimmt sie in den Begriff, oder in das Leben den Leib auf, identificirt das Objektive, (die gebildete Masse) mit dem Subjektiven (der willkührlichen Bewegung).

Der erste Prozeß heißt der Bildungsprozeß: der andere der Erregungsprozeß, und der dritte der Empfindungsprozeß.

Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität sind die drey Formen des Lebens. Sie incurriren in jeden Organismus. Dieser ist daher die Identität aller drey. Da aber diese Identität in Zeit und Raum wahrgenommen wird, und folglich als eine endliche in eine Mehrheit relativer Organisationen zerfällt: so wird nothwendig eine dreyfache Reihe von Organisationen entstehen müssen: eine erste, unter dem Exponenten der vorhergehenden Reproduktion: eine andere, unter dem Exponenten der vorherrschenden Irritabilität:

eine dritte unter dem Exponenten der vorherrschenden Sensibilität. Die Erscheinungen der erstern Reihe von Organisationen sind die verschiedenen Gattungen der Pflanzen: die der zweyten, die der Würmer und Insekten: die der dritten, die höhern Thiergattungen, die Fische, Amphibien, Vögel und Säugthiere.

In den Pflanzen erscheint das organische Leben als Belebung der Materie. Das Leben der Pflanzen ist daher nicht in der Bewegung, sondern an der Masse sichtbar, ist ein Wachsen von Innen heraus, im Aeussern unsichtbar. Die Pflanze nimmt solange unorganische Materie in sich auf, und assimilirt sich dieselbe, bis die Möglichkeit der Reproduktion mit vollendeter Ausbildung der Generationstheile eintritt, wo sie die Blüthe ihres Lebens erreicht. Von nun an nimmt sie allmählig wieder ab, wie der Saame reift, und stirbt, um der Entwicklung einer neuen Pflanze Platz zu machen.

In den Thieren erscheint das organische Leben nicht mehr als blosse Bildung der Materie sondern auch als Bewegung derselben. Wenn in den Pflanzen die schaffende Kraft der Natur immer noch der Masse untergeordnet ist, und nie frey erscheinen kann; reicht sie bey den Thieren über die assimilirte Masse (die Aequation der Masse und Kraft) hinaus, subordinirt sich dieselbe, und sezt sie in Bewegung. Die Aktivität in einer animalischen Organisation erscheint nicht mehr blos objektiv in der Bildung (Form) erstarret, sondern als freye Beweglichkeit, als hervortretende Subjektivität, das unterscheidende Merkmal der thierischen von den vegetativen Organisationen.

In der Pflanze wird das Subjekt in die Aussenwelt gebildet: im Thiere zieht das Subjekt die Aussenwelt und seine Aktivität hinein, und findet sie in sich vor, (empfindet ꝛc.)

Pflanzen, und Thiere verhalten sich umgekehrt. Was jene nach Aussen (die Materie), werfen diese nach innen, und was diese nach aussen (die Bewegung), jene nach Innen.

Die Vegetation ist ein Subjektobjektivirung: die Animalisation, eine Objektsubjektivirung, oder Intussusception.

Den Thieren kommt daher Receptivität für die Aussenwelt zu. Sie haben das Vermögen nicht nur durch äussere Gegenstände afficirt, angereget zu werden (Irritabilität): sondern auch

dieselben durch willkührliche Bewegung in sich aufzunehmen (Sensibilität).

Uebrigens ist wohl zu bemerken, daß in jeder Organisation bey den Pflanzen eben sowohl, als bey den höchsten, und niedrigsten Thiergattungen, alle drey Formen des organischen Prozesses, die Sensibilität, die Irritabilität und die Reproduktionskraft, nothwendig da sind, nur daß die Sensibilität und Irritabilität, bei den Pflanzen sich in die Reproduktionskraft verlieren, und für die äussere Anschauung nicht sichtbar sind, bey dem Fortbilden der Animalisation aber allmählig hervortreten *).

Aber selbst in den Grundformen des organischen Processes müssen wieder besondre Formen (Potenzen) unterschieden werden; denn jede besondere Form

*) In den niedrigsten Stuffen der Animalisation kann man den Kampf zwischen der Reproduktion und der Sensibilität leicht wahrnehmen. So wachsen z. B. die Korallen, wie die Pflanzen aus einem gemeinschaftlichen Stamme hervor. Die willkührliche Bewegung, die man bey ihnen wahrnimmt, ist die erste Aeusserung der frey hervortretenden Aktivität. Da sie blos auf Ernährung geht, so sinkt sie wieder in die Bildung der Masse zurück. In höhern Stuffen der Animalisation sondern sich die Gattungen und Geschlechter immer mehr und deutlicher von einander ab. Die Individuirung wird sichtbarer. Die Arten bilden sich bestimmter in ihre eigene Kreise, und sind genauer von einander unterschieden. So fallen z. B. bey den Conchylien die Kalkgehäuse, die bey der Koralle noch vereinigt sind, und den Anblick einer thierischen Pflanze gewähren, aus einander; die Thiere leben für sich, das männliche und weibliche Geschlecht ist getrennt; die Organisation ist komplicirter, und die Bewegung (die Irritabilität und Sensibilität) gewinnt mehr die Oberherrschaft. Steffens Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft.

ist nicht nur ein ergänzendes Glied einer höhern Identität, sondern selbst eine Identität, aber ebenfalls wieder eine relative, eine aus Theilen bestehende Totalität. Dieß ist der Fall bey der Reproduktion, der Irritabilität und Sensibilität.

Jede Form des organischen Prozesses bildet eine Reihe, auf dieselbe Weise, wie die besondern Potenzen des dynamischen Prozesses. Die Produkte der Reihe des überwiegenden Reproduktionsprozesses sind die Pflanzengattungen. Eine Pflanzengattung unterscheidet sich von der andern durch die grössere, oder kleinere Reproduktionskraft, die sich in den Saamengefässen objektiv zeiget. Die Produkte der Reihe des überwiegenden Irritabilitätsprozesses sind die Gattungen derjenigen Organisationen, die dem wechselweisen Uebergang der Animalisation, und Vegetation vermitteln. Ihr unterscheidendes Merkmal ist die relativ grössere, oder kleinere Bewegkraft, die sich objektiv in den Muskeln, und andern Bewegungswerkzeugen, den Füssen, Hörnern, Flügeln rc. darstellt.

Die Produkte der Reihe des überwiegenden Sensibilitätsprozesses sind überhaupt alle Thiergattungen. Diese Gattungen unterscheiden sich durch die grössere oder kleinere Receptivität, die sich durch die äussern Sinne offenbaret.

Die Receptivität nämlich einer thierischen Organisation für die Aussenwelt ist die S i n n l i c h k e i t derselben (das Sensibilitätssystem). Die besondern Formen desselben sind die b e s o n d e r n

Sinne, oder Receptivitäten für besondere Sphären der Aussenwelt: für die Materie und die Schwere, Tast und Gefühl Sinn — für die durch das principium movens afficirte Materie, Geruch und Geschmackssinn — für die Bewegung und das Licht

Gehör und Gesichtssinn.

Das allmählige Hervortreten, und Herrschendwerden dieser Sinne ist gleich zu setzen dem Entstehen immer höherer, und mehr ausgebildeter thierischer Organisationen. Eine Thiergattung ist daher höher, als die andere durch relativ höhere Receptivität für die Aussenwelt. Je mehr Differenzen der äussern Natur eine animalische Organisation indifferenziren d. h. seiner Individualität assimiliren kann, um so identischer ist das Objektive uud Subjektive (die Materie und Bewegung) und um so vollkommener ist die Organisation selbst, so daß diejenige Organisation die vollkommenste, oder absolute Organisation wäre, in welche alle Differenzen der Aussenwelt aufgenommen, und indifferenzirt wären.

Es ist das Geschäft der speciellen Naturphilosophie, nach dem angegebenen Prinzip, dem Vorherrschen des einen, oder des andern Sinnes die Rangbestimmung, und Eintheilung der Thiergattungen weiter fortzuführen.

Ein herrschender Sinn ist allemal Charakter der Gattungen, das allgemeine Merkmal, wo=

durch sich eine Sphäre von Thieren von einer andern unterscheidet. So z. B. ist bey den Würmern und Insekten der herrschende Sinn der Tast und Gefühlsinn: bey den Fischen und Amphibien der Geschmackssinn. Bey den Vögeln und Säugthieren der Gehörs- und Gesichtssinn.

Hiemit aber soll nur gesagt werden, daß jede Gattung der Thiere einen der Sinne in seiner höchsten Entwickelung darstellt. In jedem Thiere können dann die übrigen Sinne nichts desto weniger coexistiren, und müssen es auch in den höhern Gattungen der Thiere, da sich in ihnen die niedern wiederholen. Auch ist die Vortrefflichkeit eines Thieres im Ganzen keineswegs nach der gelungenen Entwickelung eines besondern Sinnes, oder nach der Schärfe desselben zu beurtheilen. Diese giebt ihm keinen Vorzug vor andern, sondern nur in sich selbst. Die Vortrefflichkeit und Vollendung der animalischen Organisation im Ganzen ist allein nach dem Maaße zu schätzen, in welchem es die höhern mit den tiefern Sinnen verknüpfet, nach der Vollkommenheit, und dem Gleichgewicht, in welchem es alle einiget, um durch diese Einigung alle Theile der Aussenwelt in sich aufzunehmen *).

Diese **Organisation** ist der **Mensch**, das Centrum aller Organisationen, und aller relativen Potenzen derselben.

---

*) Hierüber kann nachgelesen werden: **Troxlers** Versuch in der organischen Physik n. II. über das Problem die Thiere zu ordnen.

Der Mensch ist der Schluß der Natur. Ueber ihn hinaus ist uns kein Geschöpf bekannt. Und auf solche Weise hätten wir nun unsrer Aufgabe Genüge geleistet. Wir hätten erklärt den Ursprung der endlichen Dinge aus einem Abfall ihrer ideelen Natur von Gott, und aus dem Streben, sich in diese ihre ideele Natur wieder zu restituiren.

Wir kommen nun zum zweyten Artikel des gegenwärtigen Hauptstückes, welcher dahin lautet: daß die endliche Natur im Menschen unendlich werde, und durch ihn sich mit Gott aussöhne.

II.

Von der Versöhnung der Natur mit Gott durch den Menschen.

Um die voranstehende Aufgabe zu lösen, muß von uns Folgendes dargethan werden:

Erstens, daß im menschlichen Leibe die ganze Natur mit allen ihren Kräften, und Bestandtheilen sich begreife:

Zweytens, daß die im Menschen so begriffene Natur, das All, dasselbe sey, was das Eins, Identität des Subjektiven, und Objektiven (Ideae et Ideati) das absolute Göttliche.

Was den ersten Satz betrifft: so kann hier nur im allgemeinen davon geredet werden, und ich muß mich auf die Naturphilosophie berufen, die es im besondern nachweiset, daß mit der Menschenorganisation alle relativen Differenzen des vegetativen und animalischen Lebens aufs deutlichste in einer Einheit gesezt sind.

In der menschlichen Organisation vereinigen sich die Eigenschaften der ganzen organischen Natur. Die allgemeinen Prozesse derselben, Reproduktion, Irritabilität, und Sensibilität haben sich in ihr ausgeglichen, und sind in der höchsten, gleichmässigsten Vollendung, und in der größten Einstimmung zugegen. Die einzelnen Klassen der vegetativen und animalischen Natur, die sichtbaren Erzeugnisse der genannten Funktionen, sind als die in das All zerstreuten Glieder der Einen Menschen-Organisation anzusehen, und der menschliche Leib sohin als die Versammlung dieser Glieder zu betrachten.

Wie die Strahlen der Sonne in deinem Auge sich sammeln, d. h. die Unendlichkeit des Lichtes in diesem Theile deines Leibes sich begreifet: auf gleiche Weise sammeln sich alle Arten der Naturthätigkeit und deren Träger in deinem Leibe — die Unendlichkeit der Natur begreift sich in demselben.

Im Erhaltungsprozeß ist der allgemeine Reproduktionsprozeß der ganzen Natur begriffen, und im System der Eingeweide die Unendlichkeit

seiner Produkte. Den Irritabilitätsprozeß zeigt dir im verjüngten Maasstaab das Muskelsystem. Die Funktionen der Sensibilität, in welchen die Natur die höhern Thierklassen bildet, siehst du in deiner Sinnlichkeit gesammelt, dargestellt. Was alle Pflanzen und Thiere zusammen sind im Grossen, in der Zerstreuung, ist der Mensch im Kleinen, im Begriffe.

Wenn nun der menschliche Organismus der Innbegriff aller Organisationen der ganzen Natur ist:

Die Allheit der Organisationen aber die ganze unorganische Natur enthält: so wird die Menschenorganisation die ganze Welt in sich begreifend, mit Recht die Welt im Kleinen (Mikrokosmos) genannt. In den menschlichen Leib ist die ganze Welt aufgenommen, die Unendlichkeit, Einheit geworden, das Objekt und sein Begriff dasselbe. Subjektives und Objektives — das Thätige der Natur, die Seele, und das Substrat dieser Thätigkeit, der Körper — welcher sich durch den Abfall von ihrer Idee auseinander getrennt, und unterschieden, haben sich in ihm wieder ausgesöhnt, und in ihrem absoluten Zustand (der Identität) restituirt.

In dieser Identität aber des Naturgeistes, und der Materie besteht eben die Vollendung des Organismus, die natura naturans. Der Mensch ist daher der absolute Organismus, eine selbstthä-

tige Natur. Die Natur ist im Menschen selbstständig — ein Subjekt geworden. Der menschliche Leib ist ganz und durchaus von Seele durchdrungen, so daß das Objekt ihrer Thätigkeit nicht etwas fremdartiges, von ihr verschiedenes, sondern sie selbst ist. So lange das Sensibilitätssystem in einer thierischen Organisation unvollendet ist, ist die Thätigkeit derselben immer noch auf ein von ihr Verschiedenes, äusseres, Objekt gerichtet und geht dahin, auch diese Differenz noch in sich aufzunehmen, und sich zu assimiliren. Dieß ist der Fall bey allen thierischen Organisationen. Sie können es nicht zur Reflexion auf sich selbst bringen, weil noch immer ihrer Sinnlichkeit Dinge entgegengesezt, die noch nicht aufgenommen, Objekte, die nicht subjektivirt sind, und auf solche Weise die Selbstanschauung der Sinnlichkeit hindern. Dieser Fall kann erst bey dem Thiere eintreten, wo die Sensibilität sich vollendet d. i. die ganze Aussenwelt in sich aufgenommen hat. Dieses Thier ist der Mensch. Man kann daher den Menschen das vollendete, oder absolute Thier, die Thiere aber unvollendete Menschen nennen. Der Mensch unterscheidet sich vom Thiere durch das Vermögen der Reflexion auf sich selbst; durch die sich selbst anschauende Sinnlichkeit.

Diese Anschauung seiner selbst ist Bewußtseyn = Identität des Wissens und des Seyns, der Seele, und des Leibes. Wie sich die Pflanze von der unorganischen Natur durch die Selbstbildung (Individualität), das Thier von der Pflan=

ze durch das Selbstgefühl unterscheidet: so der Mensch vom Thiere durch das Selbstbewußtseyn. Wenn der Mensch thätig ist, so ist dessen Thätigkeit auf sich selbst gerichtet, ein Wissen, das als solches ein Seyn ist, ein Denken. Denn denken ist nichts anders, als ein Reflektiren des Subjektes auf sich selbst. Alle Möglichkeit des Denkens der Gegenstände beruht auf der Subjektivirung derselben, auf deren Aufnahme in der Sinnlichkeit. Hat die Sinnlichkeit das Objektive, die Aussenwelt, ganz aufgenommen; dann ist das Objektive dasselbe, was das Subjektive — eine auf sich selbst reflektirende Natur — ein Denken.

Wie herrlich also ist der Mensch! alle Vollkommenheiten der Natur sind in ihm koncentrirt: alles Positive, Kräftige, Lebendige, was in ihr abgesondert und getrennt existirt, ist in ihm vereinigt. —

Alle seine Herrlichkeit ist dahin, wenn du ihn blos von Seite der Natur betrachtest, als Produkt derselben, als das, was die Natur aus ihm gemacht hat, wenn du blos auf das Individuum siehst, welches vor dir steht, auf die in solcher Form zusammengeflossene Masse. Du siehst das Farbenbild, welches, wie es entstanden ist, aus vergänglichen Dünsten, wieder verschwindet, wie diese sich ändern, oder nur eine andere Stellung annehmen, oder die

Sonne ihre Strahlen ihnen entzieht. Das Leben des Menschen in der Natur, ist nur eine vorübergehende Erscheinung, nicht länger dauernd, als die Theile der Natur in dieser bestimmten Vereinigung verharren, und die Idee des Menschen (den absoluten Menschen) durchscheinen lassen.

So wie die Theile sich trennen, oder auch nur ihre Lage gegen einander ändern, hört die Idee des Menschen auf, in diesem Bilde zu leuchten. Der Mensch ist vergangen, wie der Regenbogen, einzig, durch das veränderte Verhältniß der Elemente, wenn auch dieselben noch fortbestehen.

Die abgefallene Natur hat alles gethan, was sie nur immer vermochte, um sich in die Idee zu restituiren: in der Menschenorganisation eine Gestalt hervorgebracht, absolut, selbstständig, sich selbst bestimmend, ein Ebenbild Gottes. Die Gestalt aber ist Erscheinung, und ihr Loos das Loos aller Erscheinung. Sie nimmt das Einzelne zurück, wie sie es hervorruft, und schaffet immer neue Gestalten aus der unendlichen Fülle ihrer Kraft. Solche hinfällige Menschenbilder bringt daher die schaffende Natur hervor, in unendlicher Menge. Ein solches bist du, und ein solches bin ich. Ihre Entstehung ist Geburt, ihre Dauer das Leben, ihr Verschwinden, das Sterben des Menschen. Jedes aber ist dadurch Bild des Menschen, daß die Idee des Menschen in ihm leuchtet; der Ewige — der Gott-Mensch es belebet,

oder welches dasselbe ist, daß die Natur in ihm sich als absolut, als selbstschaffend offenbaret.

Man kann daher sagen: (welches der Zweyte der zu erörternden Sätze ist): Die Natur ist im Menschen All = Eins geworden, hat sich in ihrer Unendlichkeit begriffen, und auf solche Weise mit Gott, (dem Unendlichen) ausgesöhnt.

Von dem Augenblick an ihres Abfalles von Gott, gieng ihr Streben dahin, die verlorne Göttlichkeit wieder zu erlangen, und als absolutes Wesen sich zu begreifen. Ihren Zweck hat sie in der Bildung des Menschen erreicht. Der Mensch ist die endliche Tendenz ihrer Thätikeit, und der Schlußstein ihres Gebäudes. In ihm hat sie die Absolutheit errungen. Ohne den Menschen wäre sie unvollendet, ohne Selbstseyn und Selbsterkenntniß. Um absolut zu bleiben, muß der Mensch in ihr bleiben; und um des Menschen willen des Menschen Bild. Unermüdet ist darum die Natur in der Schöpfung menschlicher Leiber. Der unendliche Geist ist auch unendlich in seiner Erscheinung. Unendlich sind des Menschen Bilder: ihre Zahl unendlich in jeder Zeit, der Zeit aber selbst kein Ende.

In jedem leuchtet die Idee des Menschen, der Geist Gottes. Und dieses Licht im Menschen ist die Vernunft (λογος), die ewige, göttliche Erkenntniß, in jedem Menschengebilde wohnend, sein Leben und sein Gesetz. Im Menschen her=

vortretend, dem höchsten edelsten Gebilde der Natur, versöhnt sie dieselbe mit Gott: denn wo die Vernunft ist, da ist der Geist Gottes, und wo sie lebt und herrscht, da ist Gott wahrhaft und lebendig. Die Vernunft (verbum), von Ewigkeit bey Gott, und Gott selbst, alle Realität, alles Leben, alles Licht, und alle Wahrheit, leuchtet vermittelst des Menschen zuerst wieder in die Finsterniß der Natur. Durch die im Menschen erscheinende Vernunft ist, und erkennt sich Gott, wahrhaft in der Natur, und als Natur. Und verständlich, glaube ich wenigstens, ist nun Jedermann, wie der Mensch (an sich) sich nennen konnte, das ausgesprochene Wort Gottes (λογος), den Vermittler der Endlichkeit mit der Ewigkeit, den Erlöser der Welt, und ihren Versöhner mit Gott.

Die Natur giebt dem Menschen das ewige Leben — das Leben Gottes — die Unsterblichkeit, nur auf wenige Augenblicke; die Vernunft auf ewig.. Durch die Erscheinung des Menschen wird die Natur göttlich, (restituirt sich in die Idee, das igeatum wird dasselbe, was die Idea): durch die Erscheinung der Vernunft im Menschen — der Mensch.. In Adam hat sich die Natur, in Christus die Menschheit mit Gott versöhnt.

III. Von

III.

Von der Religion.

Diese Wiedervereinigung der Natur mit Gott im Menschen ist es nun, was man in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes und schon der Etymologie zufolge, Religion nennt. Und auf solche Weise hätten wir die Genesis dieses Begriffes nachgewiesen und gezeigt, daß ihm wirklich Realität entspreche.

Es fragt sich nun, welche die wesentlichen Merkmale seyen, die den Innhalt dieses Begriffes ausmachen?

Soviel wissen wir schon, daß die Religion in der Vereinigung des Menschen mit Gott bestehe. Daß die Natur im Menschen göttlich werde, daß der Stoff, woraus sein Leib besteht, daß die Kraft, welche die Masse belebet und treibet, göttlich sind, ist auch von uns so eben gezeigt worden. Diese Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott ist aber nur Eine Seite der Religion, ist nur Religion der Natur. Ausser dem Sinne besizt der Mensch noch Verstand und Willen. Wenn nun Religion den ganzen Menschen anspricht, so ist von selbst klar, daß der Mensch, um Religion zu haben, auch seinen Verstand und Willen mit Gott einigen müsse. Wer Gott in seiner Natur vorfindet (empfindet), in dem ist allerdings Gott, und er hat Religion. Aber auch der hat Religion, welcher Gott in seinem Verstande leuchten sieht,

im Geiste und in der Wahrheit anbetet; denn auch mit ihm ist Gott vereinigt. Und auf gleiche Weise sagt man auch, daß derjenige Religion habe, der den Willen Gottes vollzieht: „Wer den Willen meines Vaters thut, der ist es, welcher eingehen wird in das Reich Gottes.“ Religion schliesse ich aus dem Gesagten, ist ausschliessend weder blosse Empfindung Gottes, noch blosse Erkenntniß, auch nicht blosse Liebe Gottes: sondern Religion ist einschliessend alles dieses zugleich. Wie Gott nichts Besonderes ist, sondern als Eins Alles ist: so die Vereinigung des Menschen mit Gott, die Religion.

Daß dieses „Vereinigung des Menschen mit Gott“ das allgemeine Merkmal der Religion sey; darüber waren von jeher Theologie und Philosophie, Mystik und Poesie einig.

Alles, was wahrhaft existirt, sagt Spinoza, ist göttlich, eines Wesens mit Gott, von derselben Substanz. In der Erkenntniß dieser Einheit und in der Liebe Gottes besteht des Menschen höchstes Gut, seine wahre Tugend und seine ewige Seligkeit*). Gott ist, sagt Leibnitz**), das ursprüngliche Eins, die eine ursprüngliche Substanz. Aus ihr sind hervorgegangen, und gehen noch immer hervor alle endlichen Einheiten, alle erschaffenen Substanzen. Sie sind nichts anders, als

*) Eth. P. IV. p. 28, P. V. p. 36, Schol.
**) Princip. Philosoph. n. 48.

kontinuirliche Ausströmungen des göttlichen Wesens, beschränkt durch andere. Wie die Sonne ihre Strahlen ewig fort aussendet in unendlicher Zahl, in unermeßliche Weiten, und wie sie und ihre Strahlen immer sich gleich bleiben, immer dieselben, nicht mehr werden und nicht weniger, nicht grösser und kleiner; so Gott; aus der Fülle seines Wesens strahlen von aller Ewigkeit schon aus zahllose Geschöpfen, vertheilet in unermeßliche Räume. Ein solcher Strahl bist Du, ein solcher bin ich: jezt sage mir, ob du nicht Eins bist mit Gott, nicht ausgeflossen aus dem ewigen Feuermeere; nicht Licht vom Lichte, von Gott nicht Gottes? Ob du nicht trinkest sein Blut, nicht essest seinen Leib? Von ihm und aus ihm dein Leben nicht hast, und nährest? Laßt uns freuen! daß wir wieder gefunden haben den Brunnen des ewigen Lebens: Christus, Johannes, Paulus, die ruhigen frommen Seelen alle, die vor uns gelebt haben, mit uns vielleicht noch leben, haben daraus getrunken; er ist noch so voll, wie er immer war, und jedem reichet er Trank und Speise für eine Ewigkeit. Esset alle, trinket alle, freuet und liebet euch. Solche Freude und Liebe wird nicht vergehen. . Lange genug wurden sie von der Welt verspottet, verhöhnt, als Wahnsinnige verlästert, als Thoren und Schwärmer bemitleidet, die Guten, Edlen, Frommen, die von solcher Himmelsspeise genossen, und auch andern, ihren Brüdern davon mittheilen wollten. Nun haben sich ihre Spötter selbst an ihren Tisch hingesezt, und die Seligkeit, die sie nirgends gefunden in der

ganzen weiten Welt, haben sie endlich hier gefunden. Die beiden Führer des philosophischen Chores unserer Zeit sitzen bey diesem Liebesmahle. Vor und neben ihnen die Dichter. „In der Liebe Gottes, sagt der Eine*), ist das Seyn und Daseyn, ist Gott und der Mensch in Eins völlig verschmolzen und verflochten.“ Des Seyns Träger und Halter seiner Selbst in dem Daseyn ist seine Liebe zu sich; die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens ist unsere Liebe zu ihm; oder, nach der Wahrheit, seine eigne Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns. Diese, nicht die seinige, noch die unsrige, sondern diese, erst uns beide zu Zweyen scheidende, so wie zu Einem *bindende* Wechselliebe, ist nun zuförderst die Schöpferin unsers oft erwähnten, bisher leeren Begriffes eines reinen Seyns oder Gottes. „Gott und das All, sagt der Andere**), sind völlig gleiche Ideen, und Gott ist unmittelbar, kraft seiner Idee die unendliche Position von sich selbst zu seyn, absolutes All (eine Unendlichkeit unendlicher Positionen). Hinwiederum ist das All nichts anders, denn die Affirmation, damit sich Gott selbst bejahet, in ihrer Einheit und aktuellen Unendlichkeit, und da Gott nicht ein von dieser Selbstbejahung verschiedenes Wesen, sondern eben durch sein Wesen die unendliche Bejahung seiner selbst ist, so

---

*) Fichte — Anweisung zum seel. Leben, S. 285.

**) Schelling, Jahrbücher d. Medez. Aphorismen — 92. folg.

ist das All nicht ein von Gott Verschiedenes, sondern selbst Gott. — So wenig Gott ausser der unendlichlichen Position seiner selbst noch ein besonderes von dieser verschiedenes Seyn hat, so wenig ist im All noch eine von den in ihm begriffenen Positionen verschiedene Existenz: sondern diese (die einzelnen Positionen) sind das allein Reale im All.. Das All ist daher lauter Realität, unendliche Position von Positionen, die selbst wieder unendlich sind." Schöner, inniger, mystischer, aber um so anzüglicher als die Philosophen drückt sich der Dichter aus:

Die Augen sehn den Heiland wohl
Und doch sind sie des Heilands voll:
Von Blumen wird sein Haupt geschmückt,
Aus denen er selbst holdselig blickt.

Er ist der Stern, er ist die Sonn
Er ist des ew'gen Lebens Bronn:
Aus Kraut und Stein und Meer und Licht
Schimmert sein kindlich Angesicht.

In allen Dingen sein kindlich Thun
Seine heisse Lieb wird nimmer ruhn,
Er schmiegt sich sein unbewußt
Unendlich fest an jede Brust.

Ein Gott für uns, ein Kind für sich
Liebt er uns alle herzinniglich,
Wird unsre Speis, wird unser Trank,
Treusinn ist ihm der liebste Dank. —

Ich habe die Worte dieser Männer nicht darum hier einschalten wollen, um durch Autorität der Wahrheit meines Satzes zu Hülfe zu kommen, und sodann demselben einen leichtern Eingang zu verschaffen. Hier soll schlechterdings nicht das Wort eines Andern geglaubt werden. Der Glaube ertödtet die Religion; einzig die Selbsteinsicht in diese Wahrheit macht sie im Menschen lebendig. Nicht nur etwa die genannten Männer, und die andern Lichter der Wissenschaft; alle wahren Religiosen, die gemeinsten und unwissendsten haben es erkannt und ausgesprochen, daß in der Vereinigung des Menschen mit Gott die Religion bestehe; aus jedem Gebetbuche könnet Ihr das herauslesen, tausendmal in tausend Formen wiederholet.

Leset Fenelons Gebet*) und saget mir, ob ihr nicht das Nämliche hier ausgesprochen findet.

---

*) Es steht in Sailers Grundlehren der Religion, S. 96. folg. Für diejenige, welche das Buch nicht zur Hand haben, will ich es hier abdrucken lassen.

Wahrheit, Gott! wenn gleich so viele Menschen dich an dem grossen herrlichem Schauspiele, das du ihnen in der ganzen Natur darbeutst, nicht erkennen, so bist du doch nicht ferne von einem Jeden aus uns. Ein Jeder kann dich gleichsam mit den Händen fühlen; aber die irrdischen Dinge, und die dadurch rege gewordenen Leidenschaften lähmen dem Geist, daß er dich nicht anfassen möge. Dein Licht leuchtet mild und freundlich, aber die Finsternisse mögen es nicht begreifen; überall leuchten Spuren von dir hervor, aber die armen Menschenkinder wenden den Blick von dir weg, und heften ihn auf die Treber der Materie. Die ganze Natur in ihrem Feierkleide spricht laut von dir, erschallet von deinem Namen, aber sie spricht zu Gehörlosen, die sich gegen deine freundliche

„Gott, Eins und Alles, Du und Ich. Vater! Ich bin in Ihnen, Du bist in mir, ich in dir, und sie alle in uns". —

Stimme selbst taub gemacht haben. Du bist um und in ihnen, aber sie irren, mit flüchtigen Blicken ausser sich selbst herum. Sie würden dich finden, o du liebliches Licht! o du ewige Schönheit! o du unerforschliche Quelle des reinsten Lichtes! wenn sie dich in sich selbst suchen wollten. Aber die Gottlosen verlieren dich — du bist verschwunden aus ihnen, weil ihr eignes Selbst von ihnen entflohen ist. Sie bleiben leider! bey den Geschenken stehen, die ihnen die freundliche Hand weisen sollten, welche sie darreicht; taumeln in ihren Vergnügungen dahin, und leben, und weben im sinnlichen Genusse, und vergessen darüber des Gebers aller guten Gaben. Durch dich leben sie, und leben doch so, daß ihre Gedanken immer ferne von dir sind, oder vielmehr, sie sterben im Lebensgenusse, weil sie sich nicht mit und von dir nähren. Denn, was ist das nicht für ein Tod, dich nicht erkennen? Sie ruhen sanft in deinem zärtlichen Vaterschoose, und indem sie so in ihren trügerischen Träumen dahin schlummern, fühlen sie die mächtige Hand nicht, die sie trägt. Wärest du ein unmächtiger, lebloser Körper, wie eine Blume, die verwelket, ein Bach, der dahin fleußt, ein Gebäude, das steht und fällt, ein Farbengemenge, das Gemälde heißt, wenn unserere Einbildungskraft Gestalten hineinträgt, ein glänzendes Metall: so würden die Menschen deiner wahrnehmen, und in ihrem Wahnsinne, dir das Vermögen zugestehen, ihnen Freude zu gewähren, obgleich die Freude von nichts, was seelenlos ist, ausgehen kann, sondern allein von dir, du Quelle des Lebens und alles Genusses. Wärest du also nur ein Wesen gröberer Art, hinfällig, leblos, eine Masse ohne Selbstvermögen, nur der Schatten eines Wesens; so würde deine nichtige Natur unsere Nichtigkeit beschäftigen: du wärest dann ein angemessener Gegenstand für unsre niedrigen und thierischen Gedanken. Weil du aber so sehr in ihnen selbst bist, wo sie nie einkehren, so bist du ihnen ein verborgener Gott. Denn dieß Innere ihrer Selbst ist am weitesten von ihren irre gewordenen Blicken entfernet. Die Ordnung und Schönheit, die aus dem Antlitze deiner Geschöpfe strahlet, ist wie ein Schleier, der dich ihrem kranken Auge verbirgt. Das Licht, das sie erleuchten sollte, verfinstert ihren Blick, die strahlende Sonne selbst hindert, daß sie die Sonne nicht sehen. Kurz: weil du bist die reinste und sublimste Wahrheit, die nicht mit diesen groben, irrdischen Sinnen kann be-

Diese Einheit nun des Menschen mit Gott, und Gottes mit dem Menschen, ist, wie schon ge-

---

faßt werden, so können sich die thierisch gewordenen Menschen keinen Begriff von dir machen, da sie doch alle Tage sich einen Begriff von Wahrheit und Tugend machen, obschon kein Sinn ihnen einen Bericht davon abstatten kann, weil dieselben weder Geruch noch Geschmack, weder Farbe noch Gestalt, oder eine andere in die Sinne fallende Eigenschaft an sich haben. Warum sollte man doch, ewige Geistersonne, an deinem Seyn mehr zweifeln, als an andern wirklichen und offenbaren Dingen, deren gewisse Wahrheit man in den wichtigsten Auftritten dieses Lebens voraussezt, und die doch nicht weniger als du mit unsern schwachen Sinnen können begriffen werden. O Jammer und Elend, o schreckliches Dunkel, das alle Adamskinder ohne End und Zahl umhüllt! der Mensch in seinem verkehrten Wesen hat nur Augen um Schatten zu sehen, und die Wahrheit erscheint ihm als Trugbild. Was nichts ist, hält er für etwas, und das Eine Etwas über alles, hält er für nichts. — — Was erblicke ich in der ganzen Natur? — — Gott — überall Gott — und Gott allein. Wenn ich denke o Gott, Vater der Natur! daß alles in dir lebt, webt und ist, so erschöpfest und verschlingest du, o Abgrund der Wahrheit! alle meine Gedanken, meine eigne Existenz schwindet vor meinem Blicke. Alles, was nicht du bist, entflieht mir, und kaum bleibt mir soviel übrig, daß ich mich in mir selbst finde. Wessen Auge dich nicht sieht, hat nie etwas gesehen, und wer dich nicht fühlet, hat nie etwas gefühlet. Er ist, als wenn er nicht wäre; sein ganzes Leben ist ein Traum. In voller Kraft, o Gott! zeige sich deine Rechte, daß alle deine Feinde zerschmelzen, wie Wachs, und vor deinem Auge dahinschwinden, wie Rauch. Wehe dem verkehrten Geschlechte, das von dir entfernt, — ohne dich — den Vater der Erbarmung und des Trostes dahin lebt! aber selig, selig diejenigen, die dich suchen nach dir schmachten, und im heissen Drang ihrer Seele nach dir dürsten, wie der Hirsch nach der Quelle.

Vollkommen selig die, über die das Licht deines Antlitzes sanft und mild herableuchtet, von deren Augen deine Vaterhand freundlich die Thräne wegwischt, und deren inniges Verlangen und Sehnen nach dir deine Liebe bereits gestillet hat. — O, wenn wird dieser seligste Augenblick kommen? Herrlich freundlicher Tag, den ewig kein Dunkel mehr trüben wird, an dem du selbst die alleuchtende Sonne seyn, und dich selbst durch mein Herz wonneströmend ergiessen wirst! nach dieser süs-

sagt worden, die nota generica der Religion. Es hat aber der Mensch ein dreyfaches Grundvermögen: Sinn, Verstand und Wille. Es kann daher Gott auf eine dreyfache Weise mit dem Menschen vereinigt werden: mit seinem Sinne, mit seinem Verstande, oder mit seinen Willen; oder endlich mit allen dreyen zugleich, mit dem ganzen Menschen. Es frägt sich nun: Ist die Religion eine Vereinigung des Menschen mit Gott auf eine von den genannten besondern Weisen, oder ist sie Vereinigung des Menschen mit Gott auf alle möglichen Weisen. Wenn wir unsere Frage an die Wissenschaft stellten, so antwortete sie uns: „Religion sey nichts anders, als eine adäquate Betrachtung des Weltalls, eine deutliche Erkenntniß der sich auf alle Weise offenbarenden göttlichen Einheit." Das Ewige könne lediglich, und allein durch den Gedanken ergriffen werden, und sey als solches auf keine andere Weise uns zugänglich." Religion sey daher lediglich nur Vereinigung Gottes mit dem Verstande des Menschen, ein Seyn Gottes in der reinen Intelligenz. Diese Vereinigung mit Gott, cognitio Dei, ist nach Spinoza*) unser höchstes Gut, und die einzig wahre Tu-

sen Hoffnung sehnet sich mit Freude mein Gebein, und ruft im Jubelton: Wer ist dir gleich? mein Herz zerschmilzt in Liebe, und mein Fleisch sinkt in Ohnmacht dahin.

O Gott sey du meiner Seele Lust, und meines Herzens ewiges Erbtheil.

*) Summum mentis bonum est Dei cognitio, et summa mentis virtus Deum cognoscere. Eth. P. IV. p. 28.

Quidquid cupimus et agimus, cuius caussa sumus, quatenus Dei habemus ideam, sive quatenus Deum agnoscimus, ad religionem refero. Eth. P. IV. p. 33. Scholl. I.

gend. Darinn besteht die Religion, daß wir Gott als die Ursache aller unserer Thätigkeit, unsers Willens und Handelns erkennen. Wenn aber an die Moral, so würden wir hören: „Religion sey nichts anders, denn ein sittlich gutes Handeln, Erfüllung seiner Pflichten sey die Hauptsache des Menschen, alles andere nur Nebensache; nach der Vorschrift der Vernunft leben, das sey die wahre Frömmigkeit; nicht das Betrachten und Wissen, wenn kein Handeln daran hänge; einzig in einem tugendhaften Leben bestehe das Wesen der Religion; nicht aber im Beten und Spekuliren. Wollten wir den Dichter fragen, und den Mystiker, die würden freylich eine ganze andere Antwort uns geben, als der Moralist und der Philosoph.

Religion, würden sie sagen, ist Gefühl, Sinn fürs Göttliche in der Natur und in der Menschengeschichte. Religion erkennet nicht und handelt nicht, sondern sie empfindet. „Das Unendliche suchen und finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst nur haben und kennen im unmittelbaren Gefühl als dieses Seyn, das ist Religion *)". Der unerschütterliche Glaube an Gott, kindliches Hingeben an ihm, Freude mit ihm vereinigt zu seyn, mit ihm zu leben, von ihm Gutes zu empfangen; Schmerz von ihm getrennt, von ihm entfernt zu seyn; herzliche Liebe zu ihm, das Anschmiegen des guten Kindes an seine Vaterbrust,

*) Reden über die Religion, S. 60. zw. Ausg.

die schuldlose Wonne, die unendliche im Geliebten sich vergessende Lust, das sey Religion:

„Wenn ich ihn nur habe,
Wenn er nur mein ist
Wenn mein Herz bis hin zum Grabe
Seine Treue nie vergißt:
Weiß ich nichts vom Leide,
Fühle nichts vom Leide,
Fühle nichts als Andacht, Liebe, Freude.
Wenn ich ihn nur habe,
Laß ich alles gern,
Folg an meinem Wanderstabe
Treugesinnt nur meinem Herrn,
Lasse still die andern
Breite, lichte, volle Strassen wandern.
Wenn ich ihn nur habe,
Schlaf ich fröhlich ein
Ewig wird zur süssen Labe
Seines Herzens Flut mir sein,
Die mit sanften Zwingen
Alles wird erleichtern und durchdringen.
Wenn ich ihn nur habe,
Hab ich auch die Welt,
Selig wie ein Himmelsknabe,
Der der Jungfrau Schleier hält
Hingesenkt in Schauen
Kann mir vor dem Irrdischen nicht grauen.
Wo ich ihn nur habe
Ist mein Vaterland,
Und es fällt mir jede Gabe
Wie ein Erbtheil in die Hand:

Längst vermißte Brüder
Find ich nun in seinen Jüngern wieder*).

Religion ist Kindersinn, Kinderfreude, die sprachlos nur lächeln kann und jauchzen, Kinderliebe, die keinen Unterschied macht unter den Menschen, sondern jeden umfasset mit gleicher Liebe und Wonne, in jedem besizt eine ganze Welt.

„Ich bin (spricht der Religiöse dieser Art**) ganz ein Kind geworden zu meinem Glück. Wie ein Kind den kindischen Schmerz erstickt und die Seufzer zurückdrängt, und die Thränen einsaugt, wenn ihm eine kindische Freude gemacht wird: so ist mir heute der lange tiefe, unvergängliche Schmerz besänftigt, wie noch nie. Ich fühle mich einheimisch, und wie neugeboren in der bessern Welt, in der Schmerz und Klage keinen Sinn hat und keinen Raum. Mit frohem Auge schaue ich auf alles, auch auf das tiefverwundende. Wie Christus keine Braut hatte, als die Kirche, keine Kinder als seine Freunde, kein Haus, als den Tempel und die Welt, und doch das Herz voll himmlischer Liebe und Freude: so scheine ich mir geboren, auch darnach zu trachten. So bin ich umher gegangen den ganzen Abend überall mit herzlicher Theilnahme an allen Kleinigkeiten und Spielen, und habe alles geliebt und angelacht.

*) Novalis Schrift. 2ter Th. S. 134.

**) In der Weihnachtsfeyer vom Schleirmacher S. 134.

Es war ein langer liebloſender Kuß, den ich der Welt gab: (und jezt meine Freude mit Euch, ſoll der lezte Druck der Lippen ſeyn. Ihr wißt, wie Ihr mir die liebſten ſeyd von Allen. Kommt dann, und das Kind vor allem mit, wenn es noch nicht ſchläft, und laßt mich eure Herrlichkeiten ſehen, und laßt uns heiter ſeyn, und etwas Frommes und Fröhliches ſingen).

So würde der Myſtiker ſprechen, ſo der Dichter. Heiter und ſtill lebten beyde dahin, jener in ſeinem Kämmerlein verſchloſſen, würde etwas Frommes beten, dieſer etwas Schönes und Fröhliches ſingen. Das Verhältniß des Menſchen zu Gott (Religion) iſt das Verhältniß des Kindes zum Vater. „Felicior est multo unus, ex pusillis istis, qui in Deum credunt, quam Plato et Aristoteles, quam Varro et Cicero, qui suis omnibus cum litteris Deum ignorant.“ Der Religioſe auf ſolche Weiſe braucht zu ſeiner Religion nicht die Wiſſenſchaft, und auch nicht die Handlung. Handlung und Wiſſenſchaft ſind auf die Welt gerichtet; Religion iſt in Gott verſunken, in das Weſen, von dem wir nichts wiſſen, und auf das wir nicht handeln können.

Alle dieſe Anſichten der Religion ſind beſondere Anſichten, und darum einſeitig. Die Religion iſt ausſchlieſſend nicht Handlung, und ausſchlieſſend nicht Gefühl. Sie umfaßt das ganze Gemüth des Menſchen, und offenbart ſich daher nicht blos auf eine von dieſen Weiſen, ſondern auf alle zu-

gleich. Christus spricht nicht nur: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht eingehen in das Reich Gottes“ — Lasset die Kinder zu mir kommen, ihnen gehört das Reich Gottes an: Wer es nicht empfängt mit Kindersinn, wird es nicht besitzen*).“ Er sagt auch: „Es wird eine Zeit kommen, und sie ist schon wirklich da, wo die wahren Anbeter den Vater weder auf diesem Berge, noch im Tempel zu Jerusalem (in den Werken der Natur und Kunst) sondern im Geiste und in der Wahrheit anbeten werden; denn Gott ist Geist, und die ihn wahrhaft anbeten wollen, müssen ihn anbeten im Geiste und in der Wahrheit**.“ Und überdieß: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt in sein Haus, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Wer einen Propheten aufnimmt in meinem Namen, wird den Lohn eines Propheten empfangen; und wer einen Gerechten, den Lohn des Gerechten. Ja wer nur dem Mindesten einen Trunk Wasser darreicht im Namen eines Jüngers: auch er wird nicht unbelohnt bleiben. „Wer immer den Willen meines Vaters vollzieht, der im Himmel ist, der ist mein Bruder, meine Schwester nud meine Mutter***).“ „Die Liebe Gottes gegen uns erkennen wir vorzüglich daraus, weil er sein Leben für uns gegeben hat. Und so müssen auch wir für unsre Brüder unser Leben hinge-

*) Matth. 18 et 19. Luc. 18.

**) Joh. IV.

***) Matth. 6. 10 et 12.

ben. Wenn Jemand die Güter dieser Welt besizt, und seinen Bruder sieht, wie er Mangel leidet, und vor ihm sein Herz verschließt, ist wohl die Leibe Gottes in ihm? Meine Kinder, laßt uns einander lieben, nicht blos im Wort, mit der Zunge, sondern im Werk, mit Wahrheit." „Das ist Gottes Gebot, das wir erstlich glauben an Christus, seinen Sohn, und zweytens einander lieben. Wer Gottes Gebote vollzieht, bleibet in Gott, und Gott in ihm. Einzig durch Haltung seiner Gebote wissen wir, daß der Geist, den er uns mittheilt, uns einwohne*). Nicht jeder, welcher den Namen Gottes anruft, wird eingehen in das Himmelreich, sondern der, welcher seinen Willen vollbringt." So nimmt also nach Christi Ausspruch, die wahre Religion das ganze menschliche Gemüth in Besitz, und nicht blos einen Theil desselben.

Mir erscheint Gott in den weiten Räumen der Welt, aus jedem Strahl der Sonne scheint er mich an: aus dem Thau des Himmels fällt er herunter und aus dem fruchtbaren Regen: ich falle vor ihm nieder unter dem hohen Gewölbe das Tempels, voll Schauder und Ehrfurcht; ich ahnde das Geheimniß, das in dem Tabernakel verschlossen ist. Mir geht Gott auf in der innersten Tiefe meines Geistes, in jeder wahren Erkenntniß. Jede Wahrheit ist mir Erkenntniß

*) Ep. Joan. I. 3.

Gottes, ein Funken des göttlichen Lichtes in meiner Seele angezündet. Ich liebe dieß Licht, wie das Licht der Sonne, es erfreuet und erwärmet mich. Mir geht endlich Gott noch auf in jeder meiner guten Handlungen. Nicht ich bin es, der handelt und Gutes thut, Gott im Himmel ist es, von welchem alles Gute kommt. „Nemo bonus, nisi solus Deus.“ —

Ohne Gott für mich keine Tugend — keine Erkenntniß des Guten — keine Kraft, keine Liebe dazu. —

Mein Leben besteht aus Empfinden, Denken und Handeln. Es ist Ein Leben, und keine dieser Funktionen kann aus demselben weggenommen werden, ohne daß mein Leben aufhört, ein Menschenleben zu seyn. Das religiöse Leben muß sich daher immerfort in allen dreyen zugleich offenbaren, sonst wäre Religion kein Leben, nichts Wirkliches, nichts Lebendiges, sondern ein todter abstrakter Begriff, aus dem Leben herausgehoben. In der Wirklichkeit mag es wohl seyn, und ist auch nicht anders zu erwarten, als daß bey Individuen, bey besondern Menschenklassen und ganzen Völkern nur die eine oder andere Seite der Religion herrsche: jezt die Natur- und Kunstseite, dann die Seite der Wissenschaft und Praxis überwiege. Wir betrachten aber hier die Religion noch nicht in ihren individuellen Erscheinungen, sondern in der Gesammtheit aller Erscheinungen ihres Wesens, in der Idee. Und gemäß derselben müssen

sich alle herrschenden Besonderheiten zu einem ewigen Ganzen ausgeglichen haben, so daß in dem wahrhaft religiösen Menschen die Religion der Natur nicht minder, als die Religion des Verstandes und des Willens zugegen ist. Dem vollendeten Religiösen ist seine Natur, seine Wissenschaft und seine Tugend Religion geworden. Offenbar ist dieß der Fall bey Christus. Nicht die Natur (der Mann) hat ihn gezeugt, sondern Gott; nicht die Natur (das Weib), sondern die Jungfrau hat ihn geboren. Seine Natur ist die Natur Gottes, und darum vermag Er es, zur Speise uns seinen Leib, und zum Getränke sein Blut zu geben. Auch sein Verstand ist Licht vom Lichte, und sein Wille nicht seiner, sondern des Vaters, der ihn gesendet hat. In Christus ist die Idee der Religion realisirt, das Wesen derselben ganz in Gestalt des Menschen erschienen. Er betet, Er lehret, Er handelt: in seinem Gebet, in seiner Lehre und in seinem Handeln ist Gott. Religion demnach ist, selbst gemäß der Lehre, und dem Beyspiele, Christi „die freywillige und gänzliche Vereinigung des Menschen mit Gott". Die Religion ist nicht blos eine Vereinigung der Natur mit Gott im Menschen, ein blosses Werk der Natur; sondern sie ist eine Vereinigung mit Gott, durch den Menschen selbst bewirkt, eine freywillige, von ihm selbst nach eigenen Vorstellungen vollzogen, ein Werk seiner Freyheit.

Das im Begriffe der Religion inkurrirende Merkmal „Vereinigung mit Gott" ist nicht nur

der Religion eigen, sondern auch der Kunst, der Wissenschaft und der Tugend; ist daher das gemeinsame Merkmal (nota generica) im Religionsbegriffe. Die Definition der Religion, daß sie die Vereinigung des Menschen mit Gott sey, ist darum nicht vollständig, in dem sie zu weit ist, und gleichermassen, wie auf Religion, so auch auf Kunst, Wissenschaft und Tugend paßt. Die Nota, wodurch sich die Religion von den eben genannten Werken des menschlichen Gemüthes unterscheidet, ist „gänzliche Vereinigung desselben mit Gott." Die Kunst vereinigt nur den Sinn mit Gott, die Wissenschaft nur den Verstand, die Tugend nur den Willen: Religion alle drey Grundvermögen des Gemüthes. Religion ist verschieden von der Kunst, weil sie das Göttliche in der Welt mit dem Kunstsinn nicht nur empfindet, und daran Wohlgefallen hat, sondern dasselbe auch mit klarem Bewußtseyn erkennt, und in Handlung und im Leben darstellet. In dieser Hinsicht ist sie mehr, als die Kunst. In anderer Hinsicht aber, nämlich insofern sie Kunstwerke hervorzubringen vermag, die Religion sie aber blos anschauen, und das Göttliche, Ueberirrdische in ihnen empfinden, ist sie weniger. — Religion ist verschieden von der Wissenschaft: Wissenschaft ist ein System von Erkenntnissen; sie erkennt nicht nur das Ewige in den Dingen, die Ideen, sondern ordnet dieselben auch zu einem geschloßenen Ganzen, vollendet die Erkenntniß, indem sie den Inhalt in einem Umfange einschließt. Sie erkennt dann blos, aber fühlet und handelt nicht. Religion erkennt auch, wie die Wissen-

schaft, das Ewige, die Ideen der Dinge. Ihre Erkenntniß aber ist durch keine Form begrenzt, keine systematische Erkenntniß, nicht rein, sondern mit Gefühl und Handlung versezt. Bey der Wissenschaft ist die Form der Erkenntniß, das System, Hauptsache, bey der Religion nur Nebensache. Philosophie und Religion stimmen darinn überein, daß ihre Erkenntniße ewige Wahrheiten sind. Das Wesen der Erkenntniß haben sie gemein. Sie unterscheiden sich aber in der Form. Die Philosophie stellt die wahren Erkenntnisse in Ordnung, bringt sie in eine systematische Form, und trägt sie in solcher vor: die Religion kümmert sich nicht um die Ordnung, um die Verkettung der Wahrheiten, um den Zusammenhang der Ideen. Ohne Rücksicht auf Vergangenes, ohne Hinsicht auf Kommendes bleibt sie bey der gegenwärtigen Ansicht stehen, und sieht in jeder einzelnen Wahrheit eine Offenbarung des göttlichen Geistes. Und eben so ist Religion auch verschieden von der Tugend. Tugend ist Wirksamkeit des freyen Willens nach einer absoluten Erkenntniß, und aus einem absoluten Beweggrunde. Auch die Religion, wenn sie handelt, wenn sie im menschlichen Leben auf eine praktische Weise sich offenbaret, ist das Gleiche. Ihr Handeln kann kein anderes seyn, denn ein absolutes, d. i. ein tugendhaftes. Und hinwiederum giebt es auch keine Tugend, welche nicht ganz, in allen ihren Bestandtheilen, von Religion durchdrungen wäre. Dem ungeachtet sind Tugend und Religion nicht dasselbe. Sie sind verschieden,

zwar nicht dem Wesen, wohl aber der Form nach. Die nothwendige Form, in welcher die Tugend erscheinet ist das freye Handeln, die freye, absolute Wirksamkeit des Menschen in der Aussenwelt. Die Religion handelt auch, und ist dann Tugend: aber sie handelt nicht nothwendig; und es ist ihr folglich die Form der Tugend nur zufällig. Das, was Religion und Tugend miteinander gemein haben, ist das Wesen der Tugend, die innere, absolute Handlungsweise (virtus noumenon). Nicht im Wesen, aber in der Offenbarung dieses Wesens sind sie verschieden. Der Tugend ist die äussere Form nothwendig, der Religion zufällig. Wenn die Tugend sich nicht äussert durch einzelne Handlungen, ist sie nicht Tugend. So nicht die Religion. Wenn auch die in ihr verschlossene Tugendkraft nicht entäussert wird, nicht in einzelnen Handlungen sich offenbaret auf dem Schauplatze der handelnden Welt, sie ist dennoch Religion, in der Einsamkeit ihre Gefühle und heiligen Betrachtungen pflegend.

Dieser Umstand, daß die Religion mit der Kunst, der Wissenschaft und Tugend ein gemeinschaftliches Wesen, aber eine verschiedene Form hat, hat in dem Religionsbegriffe von jeher die größten Verwirrungen hervorgebracht, und ist auch als die Ursache zu betrachten, warum man das einemal die Religion für Alles gehalten, das anderemal für Nichts; warum es dem Einen geschienen, Religion verschlinge Kunst, Wissenschaft und Tugend; dem Andern, sie werde selbst von

ihnen verschlungen. Die Religion offenbart das ewige Wesen mit der Kunst in dem Sinne: mit der Wissenschaft im Verstande: mit der Tugend im Willen. Sie fühlt die Einheit der menschlichen Natur mit Gott. Wenn aber der Künstler im Gefühl dieser Einheit den in ihm vorhandenen Naturgeist wirken, und schöne Werke bilden läßt, bleibt der Religiöse bey dem Gefühle stehen, verharrend in der Berührung, die sein Sinn von dem unendlichen Wesen erfahren hat. Das Unendliche selbst in eine endliche Gestalt zu bilden, ist nicht mehr seine, sondern Sache des Künstlers. Eben so erkennt sie auch, wie die Philosophie, die Einheit des menschlichen Verstandes mit dem Verstande des unendlichen Wesens. Sie sieht deutlich und klar in jeder wahren Erkenntniß den Verstand Gottes erkennen. Wenn aber die Philosophie den im Menschen erscheinenden göttlichen Verstand fortwirken, die einzelnen Wahrheiten miteinander verketten, und in ein System der Wissenschaft bringen heißt: so folgt die Religion nicht mehr den Spekulationen des Verstandes, seinen Versuchen, das Wesen der Erkenntniß in eine Form zu bilden, sondern bleibt bey der Anschauung desselben, bey Erkenntniß der einzelnen Wahrheitтn stehen, glaubend was sie nicht ergründen, nicht zur Einheit des Begriffes verbinden kann. Und auf gleiche Weise vereinigt sie auch, wie die Tugend den Willen des Menschen (den endlichen Willen) mit dem Willen Gottes (dem unendlichen). Und zwar thut sie dieses freywillig, aus eigener Vorstellung und eignem Antrieb, wohl wissend, daß endliche

Kraft nichts Gutes hervorbringen kann, sondern nur die unendliche gute Handlungen bewirket; und ist in dieser Hinsicht selbst Tugend. Wenn aber die Tugend auf den Schauplatz der Aussenwelt tritt, die innere unendliche Kraft entwickelnd in einzelnen Handlungen; wenn sie Pflichterfüllung wird, überläßt ihr die Religion den Namen und die Ehre der Tugend allein, und ist nur mehr ihre unsichtbare, stille, im Innern des menschlichen Gemüthes verborgene, Begleiterin.

Auf solche Weise glaube ich nun, gezeigt zu haben, daß die Religion im Sinne, im Verstande und im Willen des Menschen sich vorfinden kann, ohne der Kunst, der Wissenschaft und der Tugend Abbruch zu thun...—

Um aber meinen Gegenstand, Bestimmung des Wesens der Religion zu erschöpfen, muß ich jezt in einem zweyten Abschnitte noch besonders reden von diesen drey Grunderscheinungen der Religion: erstlich von ihrer Erscheinung im Sinne, d.i. in der Natur — von der Naturreligion: Was ist für den religiösen Menschen die Natur? zweytens von ihrer Erscheinung im Verstande, oder in der Wissenschaft — von der geistigen Religion: Was ist für den religiösen Menschen die Wissenschaft, und wie verhält sich die Religion zu ihr? Drittens von ihrer Erscheinung im Willen, im sittlich guten Leben — von der moralischen Religion: Was ist für den religiösen Menschen die Tugend, und welches das Verhältniß der Religion zu ihr?

Zweyter Abschnitt.

Von der Religion ihren Verhältnissen nach betrachtet.

I.

Religion der Natur.

Was ist dem Religiösen, die Natur, was sieht was empfindet er in derselben? Gott, und nichts als Gott, werden alle antworten, welche es begriffen haben, daß im Menschen sich die Natur mit Gott versöhne, und daß der Religiöse nur der wahrhafte Mensch sey. Daß die Natur göttlich sey, daß, nachdem sie von ihrem Abfalle zurükgekehrt, und sich in die Idee restituirt hat, alles, was in ihr geschieht, nach Gottes Verstand geschehe, und Gottes Willen vollbringe; daß also Gott die Substanz der Natur und die bildende Kraft derselben ist, daß er sich unmittelbar in allen Dingen der Welt beweget, daß er allein, und in allen lebet, alles thut und ordnet u. s. w. ist eine so offenbare Wahrheit, daß diejenigen, welche sie einmal erkannt, lieber ihr Leben hingeben, als sie verläugnen wollten. Es ist aber diese Wahrheit zu allen Zeiten von wenigen Menschen begriffen worden, und wird auch in unsern Zeiten von nicht gar Vielen begriffen werden. Die In-

den ärgerten sich an Christus, und selbst viele seiner Jünger verließen Ihn, da Er ihnen sagte: niemand könne eingehen in das Reich Gottes, niemand das ewige Leben erlangen, der nicht essen würde sein Fleisch und trinken sein Blut. So hart war diese Rede für sie, und so anstößig ihren Ohren. Und wie den Spinotza der einzige Satz „Deus est res extensa" aus der Mitte der Menschen ausgeschlossen, das wissen alle, die nicht ganz fremd sind in der Geschichte der Philosophie. Man kann daher sagen, daß die Göttlichkeit der Natur, wie ehemals, so auch jezt noch den Menschen ein Geheimniß sey. Ordentliche Begebenheiten, solche, von denen die Menschen die nächsten Ursachen zu kennen vermeinten, wurden niemals, nur ausserordentliche, deren nächste Ursachen ihnen verborgen waren, hin und wieder als unmittelbare Wirkungen Gottes angestaunet. Solche Wirkungen wurden Wunder genannt, um sie zu unterscheiden von jenen, welche die Kraft der Natur hervorbringt, oder den Handlungen, denen die Freyheit der Menschen zum Grunde liegt. Die Kraft der ganzen Natur und der ganzen Menschheit reichen nicht hin, sie hervorzubringen, und deßwegen muß Gott als ihre unmittelbare Ursache angenommen werden.

So schloß man ehemals, und wenn nicht immer, so sah man doch Gott noch hin und wieder in der Welt. Seit dem aber Prometheus das Licht dem Himmel geraubt, seitdem unsere Aufklärung, und unsere Wissenschaft dem Jupiter

seine Blitze abgestumpft, und der Vesta in den innersten Tiefen ihrer Werkstätte ihre Künste abgelernet hat, ist alles Wunderbare aus der Natur verschwunden, und mit demselben auch alles Göttliche. Die Götter, welche sich ehedem doch hin und wieder noch in der Welt haben sehen lassen, haben sich jezt ganz aus derselben zurückgezogen. Die Natur steht von nun an auf ihren eigenen Füssen, wird beweget und belebt durch sich selbst, durch die eigenen Kräfte. Und der Mensch, da er ebenfalls zur Natur gehört, ist nicht minder als die übrigen Dinge derselben ihr Gebilde. Er ist Materie, aus ihren Stoffen, Staub der Erde. Was ihn bildet, bewegt und belebt, sind einzig die Kräfte der Natur und weiter nichts. Von der Natur wird er ins Leben gerufen, von ihr im Leben erhalten, von ihr aus demselben hinweggenommen. Seine Triebe sind Triebe der Natur, der Nahrungs= der Geschlechts= und der Geseligkeitstrieb haben ihre ersten Anfänge daselbst; sie sind bereits alle nachgewiesen, und nicht lange wird es mehr dauern, so ist ihr auch das Geheimniß abgelernt, wie sie in Schöpfung der Pflanzen und Thiere, und in Bereitung der Metalle verfährt. Auf solche Art ist weder in den Trieben des menschlichen Leibes, noch überhaupt in den andern Gebilden der Natur etwas Göttliches; alles geht auf die natürlichste Weise zu, und könnte von Jedermann eingesehen werden, und ausser der Einbildung des Schwärmers könnte Niemand in der Natur etwas anders finden, als Natürliches. Die Wissenschaft bezeugt uns

dieses und die Aufklärung unsers Jahrhunderts.

Ein ganz anderes Zeugniß legt mir über die Natur die Religion ab. — Ich habe gar oft schon über die wundersamen Gefühle nachgedacht, die sich meiner auch wider meinen Willen bemächtigen, so oft ich mit ruhiger ungetrübter Seele in die schöne, heitere und stille Natur hinausgehe; oder auch wenn ich nur die harmonisch geschlossenen, und geordneten Töne einer heiligen Musik vernehme; oder die Empfindungen nachfühle des begeisterten Dichters, die er, obgleich in todten Buchstaben, vor mir niederlegt: ich habe oft nachgedacht über die Gefühle, die in meinem Gemüthe rege werden, wenn ich eine großmüthige Menschenhandlung sehe, lese, oder auch mir nur einbilde: die Aufopferung des zeitlichen Gutes, die edle Hingabe des irdischen Lebens, die Standhaftigkeit im Leiden, der unerschütterte Muth im Unglücke haben mich nicht selten so gerührt, daß ich, ich schäme mich nicht es zu gestehen, unwillkührlich auf meine Kniee sank, und längere Zeit hindurch, ohne Besinnung und Bewußtseyn von den heftigsten Gemüthsbewegungen erschüttert wurde. Eine unendliche Freude empfand ich, und in ihr eine unendliche Wehmuth. Woher sie wohl kommen mögen, diese Erschütterungen der Seele, welcher Quelle sie entfliessen, diese Gefühle; warum Freude und Wehmuth so wunderlich in einander gemischt? Daß sie nicht aus der Natur abstammen, keine blos sinnlichen Empfindungen sind, schließe ich daraus, weil sie mir verschwin-

den, so wie ich den Gegenständen nachforsche, die sie verursachen könnten. Und dann ist diese Freude und diese Wehmuth von einer ganz andern Art, als die Freude und der Schmerz, welche durch ihre Einwirkung die materielle Welt in mir hervorbringt. Auch moralischer Art können sie nicht seyn; denn wären sie es, sie müßten die Beweggründe der Handlungen seyn, oder ihre Folgen. Die Beweggründe von moralischen Handlungen aber sind keine blossen Gefühle, sondern zugleich Gedanken und Entschlüsse: und daß sie keine Folgen sind, kann jeder daraus abnehmen, weil sie gar oft, ja meistentheils dann in dem Gemüthe sich einfinden, wann es vom Handeln leer ist. Und endlich ist es ja ausgemacht, daß die Moral alles, was Gefühl ist, oder nur von weitem zu einem Gefühle gehört, mit strenger Miene aus ihrem Gebiete verweise.

Weder die Sinne sind es, die uns den Weltgeist zeigen; sie zeigen nur Materie und Veränderungen derselben: noch ists das Gewissen, welches uns den Gesetzgeber und den Regierer der Menschheit kund macht, es zeigt dem Menschen nur seine Freyheit und seine Würde.

Diese Gefühle stammen aus eigenem Grund und Boden. Zum Beten bewog mich noch nie die Anschauung der Körperwelt, auch nie die Anschauung der Menschheit in der Gestalt und in der Form, in der sie die Meisten noch schauen. Sie empfangen nämlich die Natur von der Natur,

und die Menschheit von den Menschen: und wie sollte es möglich seyn, daß auf solche Weise sie Göttliches empfänden? Wie sollte dieß geboren werden, wo es nicht empfangen wird?

Der Mensch, welcher das Weltall aus der Hand Gottes empfängt, findet in demselben etwas ganz anders, als der, welchem es eine blind wirkende Naturkraft anhebt, und eine freywirkende vollendet. Wenn der Philosoph in der Natur nur Natürliches vorfindet und erkennet, wenn er alles aus nächsten Ursachen, den nachfolgenden Zustand aus einem bestimmten vorhergehenden sich erkläret; wenn der Moralist in der ganzen Menschengeschichte lauter Menschen-Verstand, Menschen-Freyheit und Menschenkraft wirksam sieht: betet der Religiöse den unendlichen Geist an, der die ganze Natur und jedes kleinste Gewächs derselben, ewig gleich, aus sich selbst hervortreibt; welcher die Menschen selbst, es möge sich auch ihr Verstand, ihr unabhängiger freyer Wille noch so sehr dagegen sträuben, dennoch zwingt, nach seinen ewigen Gesetzen zu leben und zu handeln. Schauend den ewigen Mittler, in dem Natur und Geschichte als eine vollendete Einheit ruhen, entschwindet seinem Geiste das nichtige Spiel der Freyheit, seinem Verstande das Gesetz einer selbstwirkenden Natur. Kinder Gottes, Söhne und Töchter des himmlischen Vaters, Glieder des unermeßlichen Leibes der Gottheit begrüßt er, wo dem der Gottheit Unkundigen nur körperliche Masse erscheint, als das Produkt eines unheiligen Wech-

sels von wirkender und leidender Kraft. Was der, welcher keine Kunde vom Wirken des Ewigen hat, für Menschenwerk hält, zunächst und zulezt gegründet in seinem freyen Willen, in seiner nach eigenen Vorstellungen thätigen Kraft, ist ihm einzig Gottes Werk, hervorgegangen aus Gottes Verstand, aus Gottes Willen und Gottes Macht. Alles ist ihm Wirkung Gottes, jede Erkenntniß, jede Handlung, die menschliche Seele selbst eine von den unendlichen Bestimmungen der göttlichen Vernunft, die Gedanken und Handlungen derselben bestimmte Ausdrücke dieser Einen und ewigen Vernunft. Wenn der, welchem die wahre Religion mangelt, ein Mißverhältniß von Natur und Freyheit, von Glückseligkeit und Sittlichkeit entdeckt, und die Harmonie zwischen beiden von der Zeit erwartet, offenbaret sich dem, welcher im Besitze der wahren Religion ist, die unveränderliche Gleichheit beider, ihr ewiges Ebenmaaß, der Triumph des Mittlers.

Die Religion erhebt den Menschen über seine Individualität, über die Besonderheit seines Erkennens und Seyns, seines Lebens und Handelns. Das Erkennen und Seyn, das Leben und Handeln in den gemeinsamen Schoos der Religion zurückgeführt, zieht einen ganz andern Charakter an, als der ist, den es für sich selbst, als Individualität, behauptet. Wir müssen daher die religiösen Anschauungen und Gefühle von den sinnlichen Anschauungen und Affektionen, so wie die religiösen Handlungen und Genüsse von den sittlichen

Handlungen und der Glückseligkeit des Lebens wohl unterscheiden. Sinnliche Affektionen und Glückseligkeit kommen uns aus der Natur, Wissenschaft und Sittlichkeit sind Erzeugnisse eines freywirkenden Geistes. Wie sollte das Religion seyn, was auf eine natürliche Weise entsteht, da Religion den Menschen über die Natur erheben muß? Wie das Religion, was aus der innersten Quelle der Individualität entspringt, da Religion auf Vernichtung derselben ausgeht?

Die religiösen Gefühle, schliesse ich nun, sind verschieden und darum wohl zu unterscheiden von den sinnlichen Gefühlen. Die religiösen Gefühle sind Empfindungen der Wirkung des Einen ewigen Weltgeistes in mir, in meiner Natur; die sinnlichen sind Empfindungen der Veränderungen, welche ein äusserer Körper durch seine Einwirkung hervorbringt.

Man hat häufig diese Arten von Gefühlen miteinander verwechselt: die blos natürlichen oft für religiöse gehalten, und diese nicht selten auf eine natürliche Weise, als Täuschung, erklärt. Die Ursache dieser Vermischung möchte ich nun in der Religion selbst nicht suchen; denn ihre Gefühle sind rein, und vertragen nichts fremdartiges; und welche Seele sie einmal durchdrungen haben, weiß, daß sie keine Sinnenreitze sind, keine Gewissensstimmen, und auch keine Folgen freyer Handlungen. Die wahre Ursache dieser Vermischung ist in der Reflexion zu suchen, welche gefühllos die Gefühle

durcheinander wirft, das Göttliche mit dem Menschlichen und Natürlichen verwechselt.

Veranlassung zu solcher Vermengung möchte der Umstaud gegeben haben, daß gerade auch da, wo andere nur todte Materie finden, oder höchstens freye Wirksamkeit, der Tempel der Religion sich öffnet, in der Natur und im Menschen.

Wir wollen jezt in diesen Tempel hineintreten, erstlich in den Tempel der äussern Natur, und dann der innern, in den Leib des Menschen.

In den ersten soll meine Zuhörer oder Leser einführen der neue Priester der Natur: und in den andern will ich versuchen, ihr Geleitsmann zu seyn.

Freude und Traurigkeit, Furcht und Hoffnung, Schrecken und Verwunderung u. s. w. sind ohngefähr die Affekte, die im menschlichen Gemüthe entstehen, so oft es sich den Einwirkungen der äußeren Natur hingiebt. Keine dieser Empfindungen gehört zur Religion. „Weder Furcht vor den materiellen Kräften, die man auf dieser Erde geschäftig sieht, noch Freude an den Schönheiten der körperlichen Natur soll und kann uns die erste Anschauung der Welt und ihres Geistes geben.

Nicht in dem Donner des Himmels, noch in den furchtbaren Wogen des Meeres sollet Ihr das allmächtige Wesen erkennen, nicht im Schmelz der Blumen, noch im Glanze der Abendröthe das Liebliche und Gütevolle. Es mag seyn, daß beydes, Furcht und freudiger Genuß die rohen Söhne der Erde zuerst auf die Religion vorbereitete: aber diese Empfindungen selbst sind nicht Religion — es sind nur Blicke auf das unbegreifliche und unermeßliche Einzelne — nur Suchen und Forschen nach Ursache und erster Kraft. Ist diese entdeckt, hört des Menschen Furcht und Verwunderung auf, und wenn er in diese unbekannten Kräfte die Gottheit gesezt — seine Religion. Es ist ja das grosse Ziel des Fleißes, der auf die Bildung der Erde verwandt wird, daß die Herrschaft der Naturkräfte über den Menschen vernichtet werde, und alle Furcht vor ihnen aufhöre: wie können wir also in dem, was wir zu bezwingen trachten, und zum Theile bezwungen haben, das höhere Wesen der Gottheit anschauen? Jupiters Blitze schrecken nicht mehr, seitdem Vulkan uns einen Schild dagegen verfertiget hat; Vesta schüzt, was sie dem Neptun abgewann, gegen die zornigsten Schläge seines Tridents. Und so vernichtet von jenen Göttern, welche die Furcht gebildet, einer den andern, und seitdem uns Prometheus gelehrt hat, bald diesen, bald jenen zu bestechen, steht der Mensch als Sieger lächelnd über ihren allgemeinen Krieg.

Den

Den Weltgeist zu lieben, und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe. Nicht anders ist es mit jenen Schönheiten, welche der kindliche Mensch mit so inniger Liebe umfaßt. Was ist jenes zarte Spiel der Farben, das euer Auge in allen Erscheinungen des Firmaments ergözt, und euern Blick mit so vielem Wohlgefallen festhält, auf den lieblichen Produkten der vegetabilischen Natur? Was ist es nicht, in euren Augen, sondern im Universum? Denn so müßt ihr fragen, wenn es etwas seyn soll für unsere Religion. Es verschwindet als ein zufälliger Schein, sobald wir den Ursachen nachforschen. — Die Pflanze in einem dunkeln Keller kann aller ihrer Schönheit beraubt werden: der herrliche Schein des Lichtes, in dessen Seyn unsre ganze Seele jezt mitlebt, ist nichts, als daß die gleichen Ströme des Lichtes sich nur anders brechen in einem grössern Meere irdischer Dünste. — Diese Anschauungen also sind noch nicht geeignet zur Anschauung des ewigen Wesens der Welt; denn flüchtig sind sie, und vergänglich.

Es giebt noch etwas Wesentlicheres, als dieses, in der körperlichen Natur. Ihre Unendlichkeit und die ungeheuren Massen ausgestreut in jenen unübersehlichen Raum, durchlaufend unermeßliche Bahnen, das wirft den Menschen in Ehrfurcht nieder bey dem Gedanken und dem Anblicke der Welt? Aber rechnet auch das nicht zur Religion,

was ihr hier empfindet. Der Raum und die Masse machen nicht das ewige Wesen der Welt aus, und sind nicht der Stoff der Religion.

Als noch nicht die Hälfte jener Welten entdeckt war, ja als man noch nicht wußte, daß diese leuchtenden Punkte Weltkörper wären, war dennoch das Universum nicht weniger herrlich anzuschauen, als jezt, und es gab nicht mehr Entschuldigung für den Verächter der Religion, als jezt. Ist nicht der begränzteste Körper in dieser Rücksicht eben so unendlich, als jene Welten?

Was in der That den religiösen Sinn anspricht in der Welt, das sind nicht ihre Massen, sondern ihre Gesetze. Erhebet eure Blicke — wie diese alles umfassen, das Größte und das Kleinste, die Weltsysteme und das Stäubchen — und dann sagt: ob Ihr hier nicht anschauen könnt die ewige Einheit und Unwandelbarkeit desselben Einen Wesens.

Betrachtet das Gesetz, nach welchem sich überall in der Welt, so weit ihr sie übersehet, das Leben zu dem verhält, was in Rücksicht desselben für todt zu halten ist, und wie alles sich nährt, und den todten Stoff gewaltsam hineinzieht in sein Leben, wie sich uns von allen Seiten entgegendrängt der aufgespeicherte Vorrath für alles Lebende, der nicht daliegt, sondern selbst lebend sich überall aufs Neue wieder erzeugt, wie bey aller Mannichfaltigkeit der Lebensformen, und

der ungeheuern Menge von Materie, die jede wechselnd verbrauchet, dennoch jede zur Genüge hat, um den Kreis ihres Daseyns zu durchlaufen, und jede nur einem innern Schicksal unterliegt, und nicht einem äussern Mangel! Welche unendliche Fülle offenbaret sich da, welch überfliessender Reichthum! Wie werden wir ergriffen von dem Eindrucke der mütterlichen Vorsorge und von kindlicher Zuversicht, das süsse Leben sorglos wegzuspielen in der vollen, reichen Natur!

Sehet die Lilien auf dem Felde, sie säen nicht, und ärndten nicht, und euer himmlischer Vater ernährt sie doch; darum sorget nicht. Dieser fröhliche Anblick, dieser heitere leichte Sinn war aber auch das Höchste, ja das Einzige, was jener größte Prophet der Religion für die seinige aus der Anschauung der Natur gewann; wie sehr muß sie ihm also nur im Vorhofe derselben gelegen haben?

Die innern Kräfte der Natur, die ewigen Gesetze, nach denen die Körper selbst gebildet und zerstört werden, sind es, in denen wir am klarsten und heiligsten das göttliche, sich immer gleiche Wesen auch in der Natur anschauen.

Sehet, wie Neigung und Wiederstreben alles bestimmt, und überall ununterbrochen thätig ist; wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung nur scheinbar ist und relativ; wie alle Einzelnheit nur ein leerer Namen; sehet wie alles

Gleiche sich in tausend verschiedenen Gestalten zu verbergen und zu vertheilen strebt, und wie ihr nirgends etwas Einfaches findet, sondern alles künstlich zusammengesezt und verschlungen; das ist der Geist der Welt, der sich im Kleinsten eben so vollkommen und sichtbar offenbaret, als im Größten; das ist die Anschauung des Einen ewigen Wesens, das sich aus allen entwickelt, und das Gemüth ergreift: und nur derjenige, der es überall erblickt in der That, der nicht nur in allen Veränderungen, sondern in allem Daseyn selbst nichts findet, als ein Werk dieses Geistes, und eine Darstellung und Ausführung dieser Gesetze, nur dem ist alles Sichtbare, alles Natürliche wirklich — göttlich geworden, alles Gott; dem ist Alles Ein und das gleiche Wesen. Bey einem gänzlichen Mangel aller Kenntnisse, die unser Jahrhundert verherrlichen, fehlte doch schon den ältesten Weisen, der Griechen, nicht diese Ansicht der Natur, zum deutlichen Beweise, wie alles, was Religion ist, jede äussere Hilfe verschmäht und leicht entbehrt: denn o Mensch, bist denn du nicht selbst ein göttliches Wesen — dein Fleisch und Bein nicht Gottes Fleisch, nicht Gottes Gebein; dein Geist, der dich belebt und regt, nicht der eine ewige Geist des Weltalls?*)

Darum sorge dich nicht, und fürchte dich nicht, hoffe nicht, und verwundre dich nicht, Menschenherz! Ein ewiger Geist ists, der in dir schlägt: lege dich nur hin an den Busen der Natur, liebe=

*) Reden über Rel. S. 78. folg.

voll und sorglos, und horche zu seinen Schlägen, unbekümmert, was in der Welt noch weiter geschicht. Dieses sorglose Hingeben allein ists, was aus allen Affekten, welche die Natur in deinem Herzen aufregt, zur Religion gehört.

Freude und Traurigkeit, Hoffnung und Furcht bewegen das menschliche Herz, und alle diese Bewegungen sind nichtig, dahin — mit den Gegenständen, die sie verursachen.

Die Liebe allein bleibt, die Liebe, welche sich den Fügungen und Schicksalen der unendlichen Natur überläßt. In ihr ist weder Hoffnung noch Furcht, sondern ewig seliger Genuß. Ich fühle mich, als einen Theil der unendlichen Natur, als ein Glied des göttlichen Leibes, dessen Glied ich bin: wie sollte der mich nicht lieben, wie sollte der nicht für meine Erhaltung sorgen? Bin ich nicht edler, als die Pflanzen des Feldes, als der Sperling am Dache? Für diese sorgt Er, der himmlische Vater, und auch für mich. Nur lostrennen darf ich mich nicht von Ihm, und meine nichtigen Sorgen, meinen fruchtlosen Kummer um unnütze zeitliche Dinge nicht vorziehen wollen der liebevollen Vorsorge für alle seine Kinder. Sorgt Euch nicht Geliebte! Einer sorgt für Euch der Vater im Himmel, für jeden auf eine besondere Weise nach dem Maaße seines Bedürftnißes. Schauet die Lilien an und die Vögel. Sie kümmern sich nicht, sie sorgen sich nicht, sie plagen sich nicht mit dem Gedanken an die Zukunft und Vergangenheit.

So mußt auch du werden, Menschengeschlecht, für Zukunft und Vergangenheit unbesorgt, für die Gegenwart leben, zufrieden mit der täglichen Nahrung. So allein wirst du dich freuen Geschlecht! so allein selig leben. Der ewige Vater ist es selbst, der in dir und in deinen Brüdern sich liebet.

So wandelt der Religiöse im Tempel der Natur; sein Herz voll heiliger Gefühle, wallet er in immer lebendigem Leibe Gottes umher. Glaubet aber nicht, daß blos die äussere Natur ein Tempel für den Religiösen sey, darum, weil sie selbst unvernünftig ist und willenslos, und deßwegen ihren Verstand und ihren Willen in ihrem ewigen Schöpfer hat. Auch von der Menschheit, der innern Natur, will ich euch zeigen, daß sie ein Tempel Gottes ist, daß auch in ihr des eignen Verstandes und des eignen Willens ungeachtet, dennoch der Eine und ewige Geist des Alls nicht nur lebt, sondern selbst erkennet und wirket. — —

Daß in der Natur der Geist Gottes lebet und wirket, das möchten zwar nicht alle, doch die meisten sich gefallen lassen; daß aber auch in der Menschheit derselbe Geist leben und wirken soll, an diesem Gedanken stossen, ich darf es sagen, fast alle an. Wenn Gott im Menschen

lebt und wirkt, wie steht es mit seiner Freyheit? Wenn alles, was zur Natur und Menschheit gehört, immer und ewig hervorgeht aus Gottes unveränderlichem Willen; wenn aus diesem Gesichtspunkte — der Religion nämlich — betrachtet, alles, zu jeder Zeit, vollkommen, alles vollendet ist; wenn in der Natur und Menschheit nichts anders, auf andre Weise, seyn kann und darf, als es wirklich diesen Moment ist u. s. w., wie steht es mit dem Unterschiede zwischen Gutem und Bösem, zwischen Recht und Unrecht? Wenn alles auch in der Menschheit Wirkung Gottes ist, und alles, was Gott hervorbringt, vollkommen, so muß ja auch das Böse, das Unrecht, und die Sünde unter die Vollkommenheiten gerechnet, Gott als der Urheber derselben angesehen werden: eine Folge, die doch offenbar allen Unterschied zwischen Gutem und Bösem, Recht und Unrecht u. s. w. überhaupt die Möglichkeit aller moralischen Handlungsweise und sohin die ganze Menschheit aufhebt? Eine solche Religion, in der die guten und bösen Handlungen ganz gleich seyen, nach der die Tugendhaften vor den Sündern keinen Vorzug hätten, ja der zufolge die Sünder selbst nicht mehr besser werden könnten, — eine solche Religion wäre nicht nur nichts Gutes und Erwünschliches, sondern selbst das Verderblichste für die ganze Menschheit, für alle Guten ein Gräuel.. Es schmerzet mich inniglich, indem ich diese nicht meine, sondern Worte und Befürchtnisse anderer hier niederschreibe. Wie die Menschen bey aller Liebe zur

Menschheit und bey allem Eifer für ihr Wohl doch immer miteinander uneins sind, und nichts an ein Ende bringen können.

Diese ihre Besorgnisse für Freyheit, Moralität, Recht, Menschenwürde u. d. gl. kommen nicht von der Religion, sondern lediglich von ihrem Mangel an Religion her. Sie vermischen nämlich ihre eignen, selbstgemachten Begriffe von der Menschheit mit der religiösen Anschauung desselben Gegenstandes; die Wissenschaft also und ihre Einbildungen von der Religion mit der Religion, mit den wirklichen Empfindungen der Menschheit. Sie verwechseln miteinander das Seyn und das Werden der Menschheit. Sie betrachten die Menschheit immer in ihrem Werden, im Einzelnen, in ihren Wirkungen; nie aber in ihrem Seyn, in ihrer ewigen Vollendung, nie als das immerfertige Werk eines allgemeinen, unendlichen Menschengeistes.

Die Einzelnen nun mißfallen ihnen; in Eigenem Willen treffen sie Gutes und Böses an, und vergebens suchen sie nach einem Menschen, welcher ihrer Idee entspreche. Wer kann aber für solch ein verkehrtes Beginnen? Im Einzelnen, im Endlichen, in der Zeit giebt es freylich des Guten und Bösen recht viel, oder vielmehr gar nichts anders; denn das Einzelne selbst, als Einzelnes ist bös, ist unvollendet, schon dem Begriffe gemäß, und fügt es sich nicht dem All an, sondern verharret im eigenen Willen, es wird sich nicht nur

nicht vollenden können, sondern durch sein Widerstreben selbst vernichtet werden; denn des Einzelnen Kraft, wenn sie sich auch einige Zeit lang erhält, wird zulezt gebrochen dennoch durch jene des Alls, und der Krieg der Titanen gegen den Vater der Götter ist unsinniges Unternehmen. Da wirken, und bessern sie immer an der Maschine der Menschheit, unwissend, daß daran nichts zu bessern wäre, wenn sie nur durch ihre Einbildungen und durch ihr verkehrtes Wirken nichts verderben wollten. Möchten sie nur einmal anfangen dem eignen Willen und der eignen Gesetzgebung abzuschwören, und nach dem allgemeinen Gesetze der Natur zu leben und zu wirken; nicht immer aber mit eitlen Traumbildern von Menschenwohl und Menschenglückseligkeit, nicht immer mit ihrem Verstande, mit ihrer Ordnung und Einrichtung, überhaupt mit ihrem Ego, uns andere Menschen beunruhigen: ich bin fast überzeugt, daß alles menschliche Elend, alles Böse und Unrechte, alle Verwirrung und Unordnung, und das ganze Heer der Uebel sogleich aufhören würde.

An sich ist die Menschheit eben so vollkommen, so ruhig, so friedlich, so geordnet, so unübertreflich schön, als die Natur; denn auch sie ist der immer bleibende Ausdruck des göttlichen Verstandes und des göttlichen Willens: und was Gott gemacht hat, ist das nicht vollkommen gemacht, oder kann es je vollkommener, oder auch unvollkommener werden? Wahrlich, wenn ich die Sache so betrachte, ich möchte fast sagen, unter vielen an-

dern sey auch eine Mitursache der Uebel, welche die Menschheit drücken, die allzugrosse Moralität einiger Wenigen, welche nicht selten die Religion, ja wohl auch manchmal selbst die Wissenschaft verschlingt.

Jede einseitige Ausbildung, die wissenschaftliche, die sinnliche und die moralische führt von der Religion ab, keine aber mehr, als die leztere, die der Moral, deren Tendenz nach absoluter Herrschaft des Individuums, gänzlicher Selbstständigkeit und Selbstgenügsamkeit gerichtet, und alle höhere Gesetzgebung verschmähend, nur sich selbst anbetet, Gehorsam aber und Unterwerfung schlechterdings verweigert.

Wie sollte der, welcher sich selbst in den Mittelpunkt sezt, ausser sich noch einen andern anerkennen wollen? Ja, man darf ohne Scheu behaupten, daß eine einseitige, über die Grenzen getriebene Ausbildung (Ausartung) der Moral im Ganzen der Menschheit eben so nachtheilig wirke, als die einseitige Kultur der Sinnlichkeit; da erstere die edlere, leztere die unedlere Menschenklasse dem Punkte des Gleichgewichtes entrükt, und beide in denselben Abgrund der Verwirrung stürzt. Es würde das Sonnensystem zusammenfallen, moderirte nicht die Königin desselben, die Sonne, die wechselseitige Erbitterung und Herrschsucht der südlichen, und nördlichen Gestirne zum ununterbrochenen Gleichgewicht: so gienge es der Menschheit, würde nicht Religion die Macht der Sinnlichkeit in demselben Grade

mässigen, in welchem sie die excentrischen Anmassungen der Moral beschränkt. So aber hält sie beide dadurch im Gleichgewichte, daß sie mit weiser Mässigung dem Geiste dasjenige Maaß der Natur verbindet, welches sie dieser entzogen, um das gleiche, vom Geistigen genommen, ihr einzupflanzen. Dadurch geschieht, daß der Sinnlichkeit die Selbstständigkeit des Geistes, dem Stolze der Freyheit aber das Gefühl der Abhängigkeit und der Liebe eingeboren wird. Laßt uns darnm den Menschen nicht immer von Seite seiner Individualität, seiner Ichheit und seiner Selbstständigkeit betrachten; sondern auch einmal ihn auf das Eine Centrum beziehen, wohin er, er will oder will nicht, wie jeder andre Gegenstand des Universums gravitiren muß: lasset uns absehen von dem einzelnen Dichten und Trachten der Menschen, und unsere Blicke auf den Flügeln der Religion emporheben zur Anschauung des unendlichen, ungetheilten und immer vollendeten Menschen: diesen wollen wir jezt schauen in jedem Einzelnen, alle Einzelnen aber als Offenbarungen von ihm: die Religion, ich versichere, wird euch in der Menschheit einen Tempel Gottes öffnen, der in seiner Art eben so schön und herrlich ist, als jener, welchen sie so eben in der Natur vor euch aufgethan. —

Wenn ich die Natur des Menschen betrachte: — ich entdecke drey Grundtriebe in derselben; den einen, welcher das Individuum zu erhalten strebt, den andern, welcher auf die Erhaltung des Geschlechtes, und den dritten, welcher auf die Er-

haltung der ganzen Menschheit gerichtet ist. Möge sich ja Niemand ärgern, wenn ich sage, daß diese drey Kräfte des Menschen göttlichen Ursprunges sind, und auch göttlich ihre Aeusserungen, wenn der Mensch sie von ihrer ursprünglichen Richtung durch den eigenen Verstand und den eignen Willen nicht ablenket. Einzig der Verstand des Menschen und sein Wille ist es, welcher in diese Naturtriebe das Ungöttliche und Böse einführt. So lang sich der Mensch keinen eignen Verstand und keinen eignen Willen aneignet; wird die Thätigkeit seiner Natur bestimmt durch den allgemeinen Verstand und durch den allgemeinen Willen, d. i. durch den Verstand und Willen Gottes. Was Gott wirket, ist göttlich, ist gut; gut nnd göttlich daher auch alles, was in der Natur des Menschen geschieht, solange Gott in derselben wirket. Erst wenn der menschliche Geist nach eignen Vorstellungen zu wirken beginnet, hören die Triebe der menschlichen Natur auf, auf eine göttliche und fangen an, auf eine menschliche, endliche, bloß sinnliche Weise zu wirken. Der Zustand des menschlichen Geschlechtes, nach vollendeter Versöhnung der Natur mit Gott im Menschen, und vor der Trennung und Absonderung der menschlichen Erkenntniß von der göttlichen, ist der Zustand der unverdorbenen Menschennatur, der eigentliche Naturstand. Die Wirklichkeit aber des Naturstandes bezeuget uns die Vernunft im Allgemeinen, im Besondern die religiöse Tradition, und die poetische Mythe. Eine historische Gewißheit ist unmöglich, indem erst die Geschichte anfängt mit der Thä-

tigkeit des eignen Willens, dem Ende des Naturstandes.

In den religiösen Urkunden aller Völker geschieht davon Erwähnung, freylich auf eine sehr abweichende Weise, wenn sie von der besondern Beschaffenheit dieses Standes reden. Es muß aber dieß der Phantasie der Propheten zugeschrieben werden. Wie der erste Mensch aus der schaffenden Natur (Gottes) hervorgieng, war sein Stand gewiß kein anderer, als Naturstand. Wie lange dieser Zustand des Menschen gedauert, ob daran nur ein Menschenpaar, oder mehrere Theil genommen u. s. w. kann a priori nicht bestimmt werden. Erkenntniß des Besondern ist Gegenstand der Erfahrung, und von einer ehemaligen Erfahrung könnte uns nur die Geschichte Zeugniß geben. Die jüdische Mythe läßt nur das erste Menschenpaar kurze Zeit an diesem Stande Antheil nehmen: die heidnische mehrere Menschen, längere Zeit. Beide stimmen indessen darinn überein, daß mit dem ersten Menschen Gott unmittelbar vereinigt gewesen; daß eine schöne reiche Natur im Ueberflusse alle Arten von Früchten und Nahrungsmitteln von selbst ihnen dargereicht; daß sie keinen Unterschied zwischen guten und bösen, gerechten und ungerechten Handlungen gekannt, und überhaupt ein schönes, seliges, von jeder Beschwerde freyes, unschuldiges Leben geführt hätten. Man vergleiche das, was der hebräische Gesetzgeber über den Zustand der ersten Menschen im Paradiese sagt, mit dem, was in der Schilderung des golde-

nen Zeitalters in Ovids Metamorphosen vorkommt. Nicht ein wildes, rohes, unvernünftiges von der Natur und von einander geplagtes Vieh waren die ursprünglichen Menschen, wie einige Philosophen behaupten. Ein Menschengeschlecht waren sie, und kein Thiergeschlecht: nicht in Wäldern krochen sie umher auf Vieren. Auch die Natur war ursprünglich nicht eine traurige unfruchtbare Wildniß, sondern ein schöner lustiger Garten.

Von selbst wuchsen Gewächse aller Art aus der Erde, solche Fülle von Kraft war in ihr, herrlich zu schauen ihre Gestalt, und köstlich im Genuß ihrer Früchte. Es durfte das Land nicht umgegraben, nicht Saamen ausgestreut werden. Blumen und Früchte, Thiere aller Art, Bäche flossen voll Milch, Nektar und Honig. In der Mitte einer solchen überfliessenden Natur der Mensch. Es war ein ewiger Frühling, die Temperatur der Luft unverändert dieselbe. Die Menschen hatten nicht zu sorgen, was sie essen oder trinken würden, die Natur speißte alle aus. Ihre Leiber waren schön, voll Kraft und Leben; ganz vollendet, fertig, ausgebildet. Ein Geist belebte sie, Ein Wille, Ein Verstand wohnte in ihnen, jener der Alles erschaffenden, Alles beherrschenden Natur. Unkundig des Guten und Bösen, des Rechten und Unrechten lebten sie in unschuldiger Freude zusammen, Kinder eines und desselben Vaters, ohne Erkenntniß des Eigenthums, des Geschlechtes, oder der Vorzüglichkeit des einen vor dem andern Menschen. Wie die Kinder vom Eigenthume nichts wissen, und die nächste Nahrung

die beste ist, wenn sie nur ihren Hunger stillt, wie sie nicht kennen die Reitze des Geschlechts und des Ehrtriebes, und in Rücksicht derer ganz unbesorgt leben; so lebte auch die Menschheit, da sie noch Kind war, im Alter der Unschuld. Keine Leckerhaftigkeit bereitete Speisen, keine Schamhaftigkeit webte Kleider, keine Gewaltthätigkeit, kein Ehrgeitz durfte durch Gesetz und Strafe im Zaume gehalten werden:

„Sine militis usu
Molia securae peragebant otia mentes."

In dieser fröhlichen, lachenden, schuldlosen Gestalt stellt uns auch die Religion den Menschen, und seine Natur dar.

Was kümmert ihr euch, redet sie uns an, was ihr morgen essen und trinken, oder womit ihr euch kleiden werdet. Ihr thut gerade so, als wenn das Leben euer wäre, als wenn es in eurer Macht stünde, dasselbe zu erhalten. Das glaubet ja nicht. So wenig ihr euer Leben angefangen habt, so wenig könnt ihr durch eigne Kraft dasselbe fortsetzen. Denn die Erhaltung, ist sie wohl was anderes, als eine immerwährende Schöpfung? Und Schöpfer seyd ihr wohl nicht, wie möget ihr euch also Erhalter nennen? Wenn sich, wie wir schon früher gesagt haben, die Natur im Menschen als alsolutes Wesen darstellt: so ist der menschliche Leib die Offenbarung Gottes, und muß von einem jeden

als solche erkannt und geachtet werden. Die Idee des absoluten Lebens ist in ihm dargestellt. Das Leben des einzelnen Menschen ist eine Erscheinung des unendlichen Lebens. Es gehört nicht dem Menschen, sondern Gott an. Der Mensch wird von Gott ins Leben gerufen, von Ihm aus demselben wieder abgerufen. Das Leben jedes einzelnen Menschen ist daher Gottes Leben, und als solches ungeachtet der eignen Endlichkeit, immer unendlich und unsterblich. Es scheinet nur zu vergehen, wahrhaft vergeht es nicht. Die Sorge für die Erhaltung desselben ist darum eine eitle, nichtige Sorge. Wenige Menschen kennen das wahre, ewige Leben. Nur das Scheinleben kennen sie, das anfängt, fortdauert und aufhört. Die Thoren! wie mögen sie so sehr sorgen für etwas, das nichts ist, und das mit aller Sorge nie etwas werden kann? Wie mögen sie umherlaufen, Schätze auf Schätze häufend, Gut auf Gut, um etwas zu erhalten, das nicht erhalten werden kann? Heiter und fröhlich spielet die Religion das Leben weg, dem Kinde gleich, geniessend das gegenwärtige Gut, ohne Aengstlichkeit und Sorge für den kommenden Tag. Wer sich mit Gott vereiniget hat, wird gleichen den Pflanzen der Erde und den Vögeln des Himmels. Er wird alle Tage mit Ordnung seine Geschäfte verrichten, und mit Frohsinn dann und mit Freude die Früchte seiner Arbeit geniessen. Er wird nicht denken, was werde ich morgen essen, was trinken über ein Jahr? Der die Pflanzen hervortreibt aus dem Schooße der Erde, Feld und Wald, und Luft und Wasser anfüllt mit allen

Arten

seine Geschöpfe: der hat für uns alle gesorgt, ehe wir uns mit unnützer Sorge martern konnten. Was im Wasser lebet, in der Luft, auf der Erde, diene euch zum nämlichen Zwecke. Der Mensch, der König der Erde, wie soll der verhungern, da alles, was unter ihm ist, im Ueberfluße schwelget? Schauet an die Vögel des Himmels, sie ackern nicht, und säen nicht, und erndten nicht; und doch haben sie der Nahrung genug, und geniessen sie täglich mit Freude. Schauet an die Lilien des Feldes, sie weben und sie nähen nicht, und doch sind sie schöner gekleidet, als alle Königinnen dieser Erde. Nun ihr, die ihr alles dieses zu thun von euerm himmlischen Vater gelehret worden, was sorget ihr euch? Vereiniget euch nur mit ihm, und bleibt in dieser Gemeinschaft; es wird von selbst kommen, was ihr bedürfet; eine natürliche Folge eurer Handlungsweise seyn. Der tägliche Arbeiter ist würdig des täglichen Brodes. Wer sichs mit Freude verdient, wird es mit Freude verzehren. Nichts ist der Religion so fremd, als Angst und Bangigkeit im Erwerbe und im Genusse der Güter dieser Erde. Sie sind des Menschen wegen da; es ist ihre Bestimmung, von ihm gebraucht und genossen zu werden. Der Mensch aber ist Gottes wegen da, er ist die Ehre Gottes, seine geoffenbarte Herrlichkeit und Glorie. Dieß erkenne der Mensch; dieß und nichts anders treibe ihn an, sich zu erhalten im Leben; und seine Handlungsweise in Bezug auf die Aeusserung seines Erhaltungstriebes wird göttlich seyn.

So ist es einzig die Religion, welche diesen Trieb der menschlichen Natur, den man bisher fast allgemein nur von seiner sinnlichen und schlechten Seite kannte, in einer ewigen nnd göttlichen Gestalt (sub specie aeternitatis) uns aufzeigt.

Die Erhaltung des Menschen durch den Genuß der Nahrung ist ein eben so göttliches Werk, als die Schöpfung desselben. Die Verwandlung von Speise und Trank in Fleisch und Blut ist sie wohl weniger, als eine kontinuirliche Creation? Keine Menschenkunst ist im Stande diese Verwandlung nachzumachen: sie ist Werk der unendlichen Natur. —

Auf gleiche Weise heiliget die Religion *auch* den andern Trieb der menschlichen *Natur*, den Geschlechtstrieb. Wie überall, so weiset sie aus auch hier das Ewige und Göttliche auf. Es wird freylich der Weltsinn lachen über uns, wenn wir sagen: in diesem Triebe sey etwas Göttliches, etwas, das nicht flüchtige Lust wäre, sondern ein bleibendes Gut der Seele; und die Heucheley wird Steine aufheben, um solche Gotteslästerung an uns zu strafen.

St. Paulus sagt: den Reinen ist *alles* rein. Den Unreinen aber und den Gottlosen ist nichts rein; denn ihr Sinn und Verstand ist verunreinigt, so daß es ihnen unmöglich ist, das Reine und Göttliche in der Welt zu erkennen. Mein Geist sagt es mir, schreibt er an den Timotheus,

es werden vielleicht noch in unsern Tagen Viele von dem wahren Glauben abfallen, weil sie Gehör geben dem Geiste des Irrthums und den Lehren falscher Propheten, die unter dem Schein von Frömmigkeit Lüge redend, die Eheen verbieten und den Genuß der Speisen, die doch Gott erschaffen hat seinen Gläubigen und Erleuchteten, daß sie dieselben voll heiligen Dankgefühls geniessen mögen. Alles, was Gott erschaffen hat, jede Creatur ist gut; nichts verwerflich, was aus der Hand Gottes mit dankbarem Sinn empfangen wird. Das Wort Gottes und das Gebet heiliget alles*). Und so wird auch die Geschlechtsverbindung durch die Andacht an Gott geheiligt. An sich ist sie nichts Unreines und der Gottheit Unwürdiges; unrein und ungöttlich macht sie erst der Mensch durch seine irdische Lust. Alles, was vom Menschen aus einem absoluten Beweggrunde gethan wird, ist gut; nur das ist bös, was nicht nach einer wahren Erkenntniß geschieht, uud wozu das absolute Wesen nicht antreibt, sondern die zeitliche Lust uud der Nutzen.

Wäre das Streben nach Verbindung der Geschlechter blos in der zeitlichen Natur gewurzelt, und nicht in der schaffenden oder ewigen: so wäre freylich in diesem Triebe nichts Absolutes, und jede Aeusserung desselben schlechterdings ungöttlich und verwerflich. Eine richtige und wahre Erkenntniß der Natur zeigt uns indeß, daß die-

*) Ep. ad Tim. c. 4.

ser Trieb auch ein Trieb der schaffenden (mit Gott vereinigten) Natur ist.

Ich will hiemit sagen: die Natur, nachdem sie mit vollendeter Schöpfung des Menschen ihre Vereinigung mit Gott bewirkt hat, hat als göttliche Natur diesen Trieb noch im Menschen, und muß ihn haben, wenn sie in ihrer Göttlichkeit fortdauern, in ihrer Versöhnung mit Gott fortbestehen soll. Nachfolgendes wird über diesen Satz Aufklärung geben allen denen, die einer Aufklärung darüber bedürfen. . —

Es ist schon im Vorhergehenden öfters von uns gesagt worden, wie die Natur nach ihrem Abfall von Gott unaufhörlich bestrebt sey, mit Gott sich wieder zu vereinigen. Das Ziel ihres Strebens hat sie erreicht in der Bildung des menschlichen Leibes, welcher der Idee adäquat, und daher Erscheinung des absoluten Wesens selbst ist: aber nur Erscheinung — ein vergängliches Bild, das entsteht, einige Zeit dauert, und dann wieder zerfällt. Die Natur will nicht auf einen Moment, auf so kurze Zeit, als das Leben eines Menschen dauert, sie möchte auf immer mit Gott versöhnt seyn. Sie strebet daher, die einmal in der gelungenen Organisation des Menschen errungene Absolutheit für alle Zeiten zu erhalten durch Erhaltung dieser Organisation selbst. Dieß aber ist nur möglich, daß, wenn ein Mensch verschwindet, ein anderer erscheine, und diese Aufeinanderfolge nie aufhöre, sondern immerfort und

zu aller Zeit daure d. i., es ist nur möglich, wenn diese Eine Menschenerscheinung vervielfältiget, über die Erde verbreitet, und auf alle kommenden Zeiten fortgepflanzt werde. Um dieß zu bewirken, hat die schaffende Natur (noch vor ihrem Abfall, wie dieß sehr schön und lehrreich im zweyten Kapitel des B. Gen. gesagt wird) die Eine Menschenorganisation in zwey Leiber getrennt. Dem einen hat sie das Princip des Lebens (ein relatives Uebergewicht der bewegenden und belebenden Kraft) anvertraut; dem andern die Nahrung, ohne welche kein Leben gedeihen und fortdauern kann (ein relatives Uebergewicht der Materie). Jene Organisation ist der Leib des Mannes diese der Leib des Weibes. Eine ist, was die andere (Ein Gebein, Ein Fleisch nach der hebräischen Urkunde). Der Unterschied ist kein absoluter, sondern nur ein relativer, ein Uebergewicht des Lebens, oder der Materie. Im Manne wiegt das Leben vor, im Weibe das Substrat des Lebens. Beide streben sich ins Gleichgewicht zu setzen, und eine absolute, ruhige, bestehende Organisation zu bilden, nach dem Vorbilde der ewigen Natur, in welcher Leben und Seyn immer ausgeglichen sind.

Das Ebenmaaß aber des Lebens und der Materie, das wohl im Ganzen der Natur unverändert bleibt, kann in den individuellen Erscheinungen nur ein vorübergehendes seyn. Indessen hat selbst durch diese vorübergehende Ausgleichung die Natur ihre ewige Absicht erreicht. Sie hat durch den Mann

dem Weibe den Saamen des Lebens mitgetheilt. Von ihr einmal empfangen eignet er im Mutterleibe den zum Leben nöthigen Stoff sich an, und bildet sich daselbst zu einer eignen ähnlichen Organisation, die, wenn sie reif, d. i., in allen Anlagen, vollendet ist, von dem Mutterleibe sich absondert, und ebenfalls wieder als ein Individuum (als ein männliches, oder weibliches Geschöpf) in die Welt eintritt.

Auf solche Weise unterhält die Natur durch die Vereinigung der Geschlechter ihre Versöhnung mit Gott durch alle Zeiten fort, ewig. Ohne Vereinigung der Geschlechter könnte der Mensch nicht fortdauern, und ohne Fortdauer des Menschen die Natur mit Gott nicht versöhnet bleiben. Sie muß aber mit Gott versöhnet bleiben; denn nur diese Versöhnung ist ihr Bestand, das Aufhören derselben ihr Untergang. Der Geschlechtstrieb ist also keineswegs ein ungöttlicher, blos zeitlicher Trieb, sondern recht und im Grunde angesehen ein Trieb der ewigen Natur.

Vater und Mutter (die liebsten Verbindungen), sagen selbst die heiligen Schriften wird der Mensch verlassen und dem Weibe anhangen. Er schämt sich nicht dieser Verbindung, so lang er in Gott bleibt; d. h., seine Erkenntniß und seine Triebe nicht eigne, sondern Triebe der ewigen Natur sind.

Der erste Mensch und sein Weib (die Menschheit im Stande der Natur) waren

bloß, und sie schämten sich nicht*). Erst dann, nachdem sie von dem Baum der Erkenntniß geessen, fanden sie, wie in allen übrigen, so auch in diesem Triebe etwas Böses vor. Nur die zeitliche Lust ist es, welche, wie in den Nahrungs= so auch in den Geschlechtstrieb Ungöttliches einführet.

Wie nun aller Wahrheit und Tugend zuwider die Lehre derjenigen sey, welche das ehelose Leben für besser halten, als das eheliche aus dem Grunde, weil lezteres eine unheilige, ungöttliche Verbindung wäre, darf hier kaum bemerklich gemacht werden.

Aus dieser Deduktion des Geschlechtstriebes mag auch die wahre Bestimmung desselben erkannt werden. Sie ist nicht die Lust, welche mit der Befriedigung dieses Triebes verbunden ist. Aus Lust handelt nur ein verständiges Thier; auch nicht die Fortpflanzung des Geschlechtes: dieselbe ist ein Werk der Natur, und übersteigt die Beabsichtigung des Menschen: sondern einzig die absolute Vereinigung beider Geschlechter. Beide Geschlechter sind nicht an sich, sondern nur zeitlich getrennt. Der Mensch an sich hat kein Geschlecht und keinen Geschlechtstrieb: der Mensch in der Zeit aber hat ihn. Er wird dem Menschen an sich ähnlich, nicht durch Trennung vom Geschlechte, sondern durch Vereinigung mit demselben.

---

*) Gen. c. 2 et 3.

Solang der Mensch auf der Erde lebt, kann und soll er das Geschlecht nicht vernichten.

Nicht die Vernichtung, sondern die Mässigung der Naturkräfte zu einem immer dauernden, ewigen Gleichgewichte macht Gott ähnlich. Die Kräfte des Universums werden durch die Moderation derselben von Seite des unendlichen Weltgeistes in einer immerwährenden Ruhe und Bewegung zugleich erhalten. Das Nämliche wird thun der mit dem Weltgeiste verbundene Menschengeist, der Religiöse. Die Kräfte seines Leibes werden seyn in der höchsten Thätigkeit ruhig und in der tiefsten Ruhe thätig. Das Gesetz der Religion gebietet nicht Vernichtung, sondern Moderamen der Leibeskräfte. — Wem die Natnr, die Gewalt der Menschen, oder andere besondere Verhältnisse seine Zeugungskräfte nicht geraubet, oder ihren Gebrauch aufgehoben haben, ist durch die Religion verbunden, dieselben zu gebrauchen.

Mann und Weib sind ein Fleisch, ein Gebein, Glieder eines und desselben Leibes: sie sind, um mich so auszudrücken, gleichsam die auseinder gerissenen Theile einer absoluten Menschenorganisation. Nur zwey Individuen in der Erscheinung, an sich ein und derselbe Leib, der weder Mann ist, noch Weib. „Wenn wir auferstehen zum ewigen Leben, wird kein Mann mehr seyn, und kein Weib: wir werden alle seyn, wie die Engel Gottes, unsterblich und selig, nicht mehr bedürftig der Nahrung, nicht mehr begierig nach

dem Geschlechte." Es ist daher die absolute Kraft der Natur, welche die in diesem irdischen Leben getrennten Geschlechter zur Vereinigung antreibt. Wie aber keine, so gelinget auch ihr in der Zeit diese Vereinigung nicht gänzlich. Die gänzliche Vereinigung ist uns für eine künftige Lebensperiode aufbewahrt, wo wir, nachdem diese irdischen Leiber abgelegt, neue unsterbliche anziehen, in welchen der Nahrungs- und Geschlechtstrieb verschwunden sind, weil sie, als ewig dauernd, der Erhaltung und Fortpflanzung nicht bedürfen. — Was aber für den Menschen selbst die zeitliche Verbindung zu einer absoluten ewigen macht, ist die Liebe. Sie heiligt die Gemeinschaft der Geschlechter, und erhebt die Ehe zu einem Sakramente. Alles, was der Mensch thut, soll er thun aus einem absoluten Beweggrund, d. i. aus Liebe. Wahre Eheen werden durch die Liebe geschlossen. Das Wesen und die Natur der Liebe aber besteht darinn, daß ein absolutes Wesen freywillig aufhöret für sich zu seyn, und sich dem Willen eines andern unterwirft, und in dem andern dann seiner Absolutheit sich freuet. Mann und Weib sind zwey Personen, jede ein für sich bestehendes Wesen, jede hat einen eignen Willen, jede könnte für sich leben ohne die andere. Die Liebe aber bestimmt sie nicht mehr zwey zu seyn, sondern Eine. Freywillig übergiebt das Weib ihre Seele, ihren Leib und alles, was mit ihrer Person verbunden ist, dem Manne als Eigenthum, und umgekehrt der Mann dem Weibe, und beide sind hinführo nur in der Erscheinung

noch zwey, an sich aber sind sie Eins, sie haben nur Einen Willen, dieselbe Denk- und Handlungsweise, nur Einen Leib, und nur ein Eigenthum. Und zwar sind sie freywillig Eins, so daß durch diese Vereinigung keines die Absolutheit verliert, sondern eines, wie das andere sie behält.

Dieß ist die religiöse Ansicht der Geschlechtsverbindung. Die Religion offenbaret uns in der Ehe eine absolute, d. i., eine freye, gänzliche, ununterbrochene, ewige Vereinigung zweyer Individuen beiderley Geschlechtes. Die Ehe ist eine freye Verbindung, denn wäre sie dieses nicht, so wäre sie nicht Liebe; sie ist eine gänzliche Verbindung, denn wäre sie dieses nicht, so würden beide Personen nicht Eine seyn: sie ist eine ewige Verbindung, denn was Eins ist, ist immer und kann nicht mehr getrennet werden: sie ist eine Verbindung zwischen zwey Personen, aus dem Grunde, weil sie eine Geschlechtsverbindung, und diese durch zwey Individuen absolut geschlossen ist, so, daß ein drittes Individuum überflüssig, und mit Wahrheit in diese Verbindung nicht mehr aufgenommen werden könnte. —

Diese Ansicht der Ehe ist nicht etwa nur die meine, sie ist, wie ich gesagt, die Ansicht der Religion, und aller mit Gott verbundenen Menschen, die Ansicht Mosis, Christi und Pauli rc.

„Die Männer, sagt Lezterer, in dem Briefe an die Ephesier 5. Kap. müssen ihre Weiber

lieben, wie ihre eignen Leiber. Wer sein Weib liebet, liebet sich selbst. Und sein eigen Fleisch hat ja noch niemand gehaßt, sondern jeder nähret und liebet es, wie der Herr die Gemeinde. Wir alle sind Glieder des nämlichen Leibes — aus seinem Fleisch, aus seinem Gebein gebildet. Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen, und dem Weibe anhangen; denn beide sind ein Fleisch. Diese Verbindung ist ein grosses Heiligthum, aber nur wenn sie in Christus geschieht, und in der Gemeinde (wenn der Geist Gottes, der in Christus wohnt, der allgemeine Menschengeist dazu antreibt)".

Daraus mag die Moralität der Befriedigung des Geschlechtstriebes überhaupt, beurtheilt, und insbesondere die Unmoralität der ausserehelichen und unnatürlichen Befriedigung dieses Triebes erkannt werden.

Mit einem Weibe sich zu verbinden, treibt jeden seine Natur an, wie sie ihn antreibt nach Speise und Getränk zu langen, um sein Leben zu erhalten. Wen sie nicht treibt, der thut keine Sünde, wenn er sich nicht verbindet, wie der keine Sünde thut, der sein Leben ohne Speise und Trank erhalten könnte, und daher keine zu sich nimmt. Nur glaube er nicht, daß er tugendhafter sey, als derjenige, der diesen Trieb vernünftig leitet. Aber jeder thut Sünde, welchen zur Vermischung mit dem Geschlechte ein anderer Beweggrund, als die Liebe antreibt. Denn jeder andere

ist etwas zeitliches und vergängliches, die Liebe allein etwas absolutes und ewiges.

Aus diesem Gesichtspunkte allein kann man über die Moralität der Befriedigung des Geschlechtstriebes ein sicheres Urtheil fällen, jede andere Ansicht giebt ein irriges Resultat. Das Gesetz giebt dem Individuum weder ein Gebot noch ein Verbot zur Verbindung mit einem Individuum andern Geschlechts, und diejenigen, welche den Cölibat als eine Tugend rühmen, sind eben so falsche Propheten, als diejenigen, welche allen Menschen die Ehe zur Pflicht machen wollen, aus dem Grunde der Erhaltung des Geschlechts wegen.

Gottes Gesetz sagt nur: wenn der Mensch in dem Falle ist, seine Zeugungskräfte zu gebrauchen, so soll er es thun mit Wahrheit und mit Liebe d. i. in der Ehe, welche einzig die absolute Verbindung der beiden Geschlechter ist, wo also die Verbindung nach einer absoluten Vorstellung und aus einem absoluten Beweggrunde geschehen kann. Eine Lehre, welche ganzen Menschenklassen die Ehe verbietet aus dem Grunde, weil die Nichtverbindung mit einem Weibe etwas Gutes sey, eine Tugend, ist nicht nur aller Sittlichkeit und allem Rechte, sondern selbst auch der Religion und Natur zuwider.

Würde diese Lehre allgemein werden unter den Menschen, und die Menschen, wie sie, (wenn sie sittlich vollkommen seyn wollten, allerdings thun

müßten, sich von der Geschlechtsverbindung enthalten; es würde nicht nur alle ihre Moralität, sondern ihre ganze Natur zerstört. Es ist von dem Genius unsers Zeitalters, welcher die barbarischen Ueberbleibsel finsterer Jahrhunderte mit so unerbittlicher Gewalt zertrümmert, zu erwarten, daß er auch hierin der Menschheit Gerechtigkeit wiederfahren lassen, und nicht weiter hin dulden werde, daß der widernatürliche Zwang fortdaure, der einen ihrer edelsten Stände drückt, und bey längerer Fortdauer seinen Untergang unfehlbar zur Folge haben wird.

Uebrigens mag denen sowohl, welche entweder durch die Gesetze, oder durch die Umstände der Zeit zum ehelosen Leben gezwungen sind, als auch denjenigen, welche unter den Leiden und Beschwerden des ehelichen Lebens seufzen, zum Troste dienen, was Paulus ungefähr an die Korinther geschrieben. Seyd rechte Männer. Wenn der Geist Gottes in euch wohnet, so werdet ihr euch nicht nur keine Sorge machen in Ansehung der Nahrung, der Speise und des Getränkes, sondern ihr werdet auch sorgenfrey leben in Ansehung der Verbindung mit dem Geschlechte. Zeit und Umstände könnt ihr nicht ändern: das Gesetz aber respektiret um der Gemeinde willen. Nähert euch dem Geschlechte nicht wegen der Lust, der wahre Mensch wird durch keine Lust bestimmt, in ihm waltet der Geist Gottes. Unser Leib ist nicht Materie, und die Kräfte, die in ihm wirken, nicht Naturkräfte. Unser Leib ist ein Tempel Gottes,

und das Lebendige, das in ihm sich reget, das Leben des heiligen Geistes. Lasset nur diesen in euch wirken, er wird eure Verbindung, wie eure Enthaltung heiligen. Nicht jede Verbindung ist heilig, und auch nicht jede Enthaltung, sondern nur die, wozu der Geist Gottes antreibt. Wer mit keinem Weibe verbunden ist, und so es recht findet, seiner Natur und seinem Stande angemessen, kümmere und sorge sich nicht; er ist von vielen Uebeln befreyet. Aber auch der gräme sich nicht, der eine solche Verbindung eingegangen hat. Er suche nicht nach der Trennung, sondern lebe mit seinem Weibe, so ruhig, so unbesorgt und fröhlich, als wenn er gar nicht verbunden wäre. Denn alles dieses, verehligt seyn, oder ehelos, ist nur Nebensache, und gehört nicht zum Wesen des Menschen. Die Lust, welche diese Verbindung gewähret, und auch die Trübsale, welche sie zur Folge hat, beides wird nur eine zeitlang dauern. Seyd nicht Sklaven der Zeit, nicht Sklaven der Menschen, nicht Sklaven eurer Lust. Kühnen Schrittes schreitet hinweg über alles, was zeitlich ist. Im Himmelreiche wohnen nur freye Menschen. Keine Lust und kein Geschlecht bestimmt den Entschluß des freien Mannes. Lust und Geschlecht vergeht; nur der Geist Gottes, den du aufgenommen hast in deinen Leib, bleibt ewig.

Ein dritter Trieb, welchen ich in der Natur des Menschen noch als einen Grundtrieb wahr=

nehme, ist der Geseligkeitstrieb. Welches Unheil dieser Trieb, wenn er sich selbst überlassen, als blosser Naturtrieb wirket, und durch die Religion nicht gebunden und gemässigt wird, unter den Namen des Ehrgeitzes, des Stolzes, des Neides, des Egoismus, und der Zerstreuungssucht in dem ganzen Menschengeschlechte anrichtet, wird niemand unbekannt seyn. Wenn ich alle die Ströme Menschenblutes vorzeigen wollte, die schon durch den Ehrgeitz geflossen, wenn ich die Thränen zählen wollte, die Stolz und Hochmuth, die Neid, und Schadenfreude aus den Augen der Unschuld gepreßt, oder wenn ich nur etwas weniges von allen den Uebeln sagen wollte, die ein von Gott entfernter, und in die Welt zerstreuter Sinn unter den Adamskindern verursacht hat, ich dürfte so lang fortерzählen, als die Geschichte der Menschen dauert, und ich würde dennoch nicht fertig. Ich möchte oft bittere Thränen weinen, und lieber in der Tiefe der Erde ruhen, als auf der Oberfläche derselben umhergehen; wenn ich den Stolz und Eigendünkel, die Verachtung und Verläumdung, die Falschheit, die Lüge und die Lästerung an meiner Seite wandeln, und die armen Menschen kreutzigen sehe. Wo ich hinschaue, keine Liebe, keine Treue, keine Theilnahme, keine Dankbarkeit; wohl aber Zank und Hader, Haß und Neid, Undank und Schadenfreude, Verfolgung und Rachbegierde und noch tausend andre Bruten, welche die Hölle aus ihrem tiefsten Schoose auf die Erde unter die Menschenkinder ausgesendet, und sorgfältig Junge nähret und nacherzieht, damit das Geschlecht der Teufel in Menschengestalt

nicht aussterbe. Was ist die Ursache von allen diesen Uebeln? Merket wohl, ich will sie euch sagen: Unkunde der Religion in Ansehung des geseligen Triebes. Die Menschen kennen nicht die wahre Natur, nicht das Göttliche in diesem Triebe. Sie haben Gott aus ihrem Herzen verbannet, und werden darum nicht mehr von ihm regiert, sondern von der Macht der Sinnlichkeit, welche an die Stelle der Wahrheit und Liebe vergänglichen Schein, und irdische Lust sezt.

Würden die Menschen die wahre Natur des geseligen Lebens erkennen, würden sie nicht immer Irdisches, sondern auch einmal Göttliches und Ewiges in dem Geseligkeitstriebe fühlen, und würde sie dieses Gefühl in die Gesellschaft treiben und in derselben erhalten; wahrlich sie würden nicht mehr über die Uebel klagen, welche das gesellschaftliche Leben verursacht, und die so manchen schon bestimmt haben, lieber mit den Thieren in der Wildniß zu leben, als mit Menschen auf bebautem Boden. Die traurige Erfahrung verbunden mit der dunklen Erinnerung, welche uns Menschen allen einen verlornen Naturstand aus weiter Ferne her sehen läßt, haben selbst den Philosophen verleitet, der Kultur zu fluchen, und die Natur zu preisen.

Zu solchen ungerechten Klagen, schiefen Urtheilen und unmenschlichen Handlungen kann den Menschen nur die Unwissenheit verleiten. An die Stelle der Natur ist uns die Vernunft getreten,

an die Stelle des thierischen das weit höhere, menschliche Leben, an die Stelle der sinnlichen die geistige Seligkeit. Was die Natur verloren, hat der Geist errungen, die Verbindung mit Gott.

Die freye Verbindung unserer Natur mit Gott (Naturreligion) gewährt einen weit höhern Grad von Seligkeit, als der Naturstand; und die religiösen Menschen finden auch in der Befriedigung dieses, wie der andern Naturtriebe nichts Ungöttliches und Unseliges; sondern vielmehr lauter Göttliches, die höchste Seligkeit. Sie betrachten sich als die besondern Darstellungen (Formen) der Idee des Menschen; wohlwissend, daß der Mensch an sich, der göttliche, als Einheit auch Unendlichkeit ist, und daß sie folglich alle nur Eins sind, und daß der Eine in ihnen allen lebe. Ihnen ist daher der Trieb, welcher die Menschen zur Gesellschaft, zur Verbindung miteinander bestimmt, kein zufälliger, sondern ein wesentlicher, ein Trieb der selbstschaffenden Natur — göttlichen Ursprungs.

Jeder Mensch ist ein Glied der Einen unendlichen Menschheit, die in unendlich vielen, aufeinander folgenden und nebeneinander existirenden Individuen erscheint. In allen lebet und wirket Ein Wesen, Ein und derselbe unendliche Menschengeist. Durch die Wirksamkeit desselben hängen alle Menschen zusammen, untereinander und mit diesem ewigen Wesen der Menschheit, auf dieselbe Weise, wie Blätter, Knospen, Zweige,

Aeste untereinander und mit dem Stamme verbunden sind, und in dieser Verbindung dasjenige Ganze ausmachen, welches wir Baum nennen. Ein solcher Baum ist die Menschheit. Der Stamm desselben der Gottmensch, die Idee des Menschen: die Aeste, Zweige, Blätter sind die einzelnen Menschen. Ihre Verbindung durcheinander und mit dem Gottmenschen, die Menschheit.

Ich bin der Weinstock, sagt Christus, und ihr seyd die Reben. In diesem Gleichniße ist die wahre Natur des geseligen Triebes ausgesprochen. Wie der Weinstock es ist, welcher den einzelnen Reben die Säfte ihres Lebens mittheilt, und gleichwie sie sterben, wenn sie von demselben sich abtrennen: auf dieselbe Weise ist Christus, das fleischgewordne Wort Gottes, der Stamm der Menschheit. Wir Menschen sind die Reben, Aeste und Zweige, durcheinander verbunden auf die mannichfaltigste Weise, und zulezt alle aus dem gemeinschaftlichen Stamme sprossend. Wir empfangen die Säfte des wahren Lebens durch den Stamm Christus, aus Gott. Nur der, welcher ein Mensch bleibt, und freywillig mit allen übrigen Menschen, mit der ganzen Menschheit, und zulezt durch Christus mit Gott verbunden, die Säfte des göttlichen Lebens in sich aufnimmt, und in sich wirken läßt, wird leben, immer leben, göttlich leben.

Wer sich aber lostrennt von diesem Stamme der Menschheit, vom Gottmenschen und von

Gott, wird verdorren, wie die abgeschnittenen Zweige, und im Feuer verbrennt werden.

Aus einem Menschenstamme treibt die ganze Menschheit hervor, und die einzelnen Menschen sind mit dieser ewigen Grundkraft durcheinander verbunden und verkettet, wie Blätter, Knospen, Zweige und Aeste mit dem Stamme des Baumes. Jedes Blatt und jeder Ast ist aber selbst wieder ein eigner Baum, dem Grundstamme eingepflanzt, der sein Boden ist. So der Mensch. Jedes Individuum der Menschheit ist ein besonderer Mensch, eingesezt dem ewigen Menschenstamme, ziehend aus ihm die Säfte seines Lebens.

Jeder Mensch ist daher für sich, und für andere. Und er muß, wenn er wahrhaft leben will, für sich leben, aber auch für andere. Wer sich in der Welt zerstreuet, ist nichts für sich, wer alles allein seyn will, ist nichts für andere, wird nicht bestehen können. Die Zerstreuungssucht, und der Egoismus sind zwey Ausartungen des geseligen Triebes, die das wahre Leben des Menschen zerstören. Wer dem einen, oder dem andern dieser Extreme sich hingiebt, wird des Todes sterben, verlieren das ewige Leben. Schneide ein Zweig von dem Baume: er verwelket. Nimm dem Zweige seine eigenthümliche Natur, seine Selbstständigkeit: er ist nichts.

So dir, o Mensch! wenn der Egoismus dich lostrennt von der Menschheit: du kannst al-

lein nicht bestehen: und wenn deine Lust dich in alle Welt zerstreut, so wirst du blos an andern hängen, wie eine fremde Sache, nicht mehr dir angehören, kein eigner Mensch mehr seyn. Ein junger Zweig tritt an die Stelle des abgeschnittenen: ein neuer Mensch füllt aus den von dir verlaßnen Platz. Wie Zweig an Zweig, so hänget Mensch an Mensch. Die Natur hat sie mitander verbunden, und es ist wider die Natur, wenn sie sich von einander trennen. Alle Menschen sind miteinander verwandt, alle sprossen aus einem gemeinschaftlichen Leibe, und in allen lebet derselbe Geist. Nur giebt es verschiedene Grade der Verwandtschaft. Am nächsten ist dir verwandt das Weib, welches einen gemeinschaftlichen Leib mit dir bildet; die Mutter, von der du Fleisch und Gebein; der Vater durch den du den Geist des Lebens empfangen hast; der Bruder und die Schwester, die mit dir denselben Urheber ihres Daseyns verehren; der Freund, der sich mit Liebe an dich anhängt, wie du an ihn: der Stand, der dich aufgenommen; die Kirche, zu der du dich bekennest; der Staat, in dem du lebest; die Generation, der du angehörest u. s. w. Wenn du aber auf den Grund zurückgehest, siehest du, daß du eines bist der unendlichen vielen Blätter am grossen Baume der Menschheit: nur näher mit dem Zweige verwandt, worauf du stehest, als mit dem Aste, worauf der Zweig steht, und dem Stamme, aus dem der Ast wächst. Derselbe Saft aber, welcher die andern Blätter, Zweige und Aeste nähret, nähret auch dich: dasselbe Fleisch und Blut, den-

selben Geist des Lebens, welchen die andern, hast auch du und ich: und er wird uns zugeführt aus demselben Grund und Boden der Menschheit, aus Gott, durch den Stamm Christus, durch die Aeste und Zweige, die andern Menschen. Alle Menschen sind daher Eins, dasselbe Fleisch, dasselbe Blut, derselbe Geist. Ich und der Vater sind Eins, und ich und die Brüder sind Eins. Ich bitte dich, sagt Christus, o Vater! für alle; nicht für die, für alle, die auch an mich glauben: Ich bin in dir, du in mir: mögen sie Eins seyn in uns, und Eins miteinander. Liebet daher einander, lebet miteinander, bleibet bey einander. Keiner erhebe sich über den andern, meinend, er sey mehr, oder gar etwas anders, als sein Bruder. Laßt euch nicht Rabbi nennen: nur einer ist euer Meister, ihr seyd alle Brüder, alle gleich. Erhebt nicht euern Geist. Den Hochmüthigen, denen, die sich einbilden mehr zu seyn, als ihre Brüder, widerstrebet Gott: und der Widerstand des Allmächtigen wird sie brechen. Sie werden keine Ruhe finden, weil sie nicht lieben, sondern hassend die Menschen von sich absondern. Nur den Demüthigen, welche willig und mit Liebe sich anfügen an den Weinstock der Menschheit, wird wieder Liebe zu Theil und das selige Leben. Werdet keine Despoten, werdet aber auch keine Sklaven der Menschen und der Welt und eurer Lüste. — Beides, Hochmuth und Sklavensinn, Stolz und Lust ertödten den wahren Menschen. Die Stolzen, die Ehrgeitzigen, die Ruhmsüchtigen wollen nicht die Liebe; die Niederträchtigen, die in die Lüste des Fleisches Versunkenen, die Skla-

ven der Sinnlichkeit die in die Welt Ausgegossenen kennen sie nicht. Beiden ist die Seligkeit, das Himmelreich, unbekannt. Keiner wird in dasselbe eingehen. Liebet einander. Die Liebe ist die Weisheit, ist die Tugend, ist die Seligkeit. Liebe ist das Gesetz, und die Propheten; das Opfer, und Ceremonien. Die Liebe ist Christus, und seine Religion. Ohne Liebe ist der Mensch nichts; seine Wissenschaft eitel, seine Tugend ein aufgeblasener Stolz, und seine Seeligkeit eine vergängliche Einbildung. Die Religion Christi ist die Religion der Liebe, der freyen, aus einem absoluten Beweggrunde hervorgehenden, Verbindung der Menschen miteinander. Der Mensch hat sein Daseyn vom Menschen; er wird erzogen vom Menschen; vom Menschen zum Menschen gebildet, dem Leibe und dem Geiste nach.

Daß er gleiches thue, ist sein Beruf. Nur durch eine solche Wechselwirkung können die einzelnen Menschen, die ganze Menschheit bestehen. Wir werden nur Menschen durch Menschen, und Menschen unter Menschen. Wer sich von dieser Wechselwirkung lossagen wollte, würde seinen Menschencharakter verläugnen. . . Mit den Menschen in Gemeinschaft zu leben, treibt jeden schon die physische Natur an, wie sie ihn treibt, sein Individuum und sein Geschlecht zu erhalten. Dieß ist der Ursprung des Geseligkeitstriebes. Es ist ein Trieb der mit Gott ausgesöhnten, also göttlichen Natur, wie der Erhaltungs und der Geschlechtstrieb. Jener strebet die Nahrung, dieser

das Geschlecht, der Geseligkeitstrieb endlich die ganze Menschheit zu vereinigen.

Aus dieser Deduktion des Ursprunges des geseligen Triebes kann nun der absolute Zweck desselben bestimmt werden. Dieser Zweck ist nicht die Glückseligkeit und Bequemlichkeit der Menschen; denn Glückseligkeit, die Summe angenehmer sinnlicher Empfindungen ist nur ein relativer und kein absoluter Zweck: zweytens, wenn Glückseligkeit der lezte Zweck des geselligen Triebes wäre, müßte der Mensch die Gesellschaft fliehen, wie sie ihm Unheil und Leiden bereitet. Auch nicht die die Sicherheit des Lebens, welches von einer Gesellschaft von Menschen wider die Anfälle der Natur und der Menschen mehr vertheidigt werden kann, als von dem Individuum. Auch nicht die Bildung des Individuums, weder die geistige noch die leibliche.

Alle diese Zwecke sind Nebenzwecke, oder vielmehr Folgen des einen absoluten Zweckes, welcher kein anderer ist: als

die blosse Vereinigung aller Menschen zu einem absoluten Ganzen, zu einem vollendeten Staate.

Die Idee des Menschen ist als Einheit auch Allheit, der Inbegriff von allen Menschen. Ein Mensch seyn, und als Glied in diese Allheit gehören ist eins und dasselbe. Der Regent von diesem allgemeinen Menschenstaate ist der göttliche Mensch, welcher als

das Gesetz und die Kraft die ganze Menschheit durchdringt, und dem Ganzen Harmonie und Einheit giebt. Bürger dieses Staates sind alle Menschen, welche sich nicht von der Einheit, dem Menschen an sich, lostrennen, sondern an ihren Grundstamm sich anschliessend, als der einzigen Quelle ihres wahren Lebens, an den ihnen bestimmten Ort und Zeit diesen Einen Gottmenschen durch sich wirken lassen: Bürger dieses Staates sind alle guten Menschen, sie mögen wirklich leben, oder schon gelebt haben, oder noch in der Zukunft ins Leben gerufen werden. Alle sind nur besondere Formen eines unendlichen ewigen Menschenlebens; alle sind belebt von einem Geiste, jeder ist ein endlicher Theil, eine zeitliche Erscheinung eines unendlichen Ganzen, und so lang er in Gemeinschaft mit diesem Ganzen bleibt, der ewigen Menschheit angehörig, ewig, unsterblich, selig, wie sie selbst. — —

Und so weiset uns die Religion, wie in der ganzen Natur, so auch in der Natur des Menschen, im Sinne desselben, und in dessen Trieben nicht nur nichts Ungöttliches, sondern vielmehr wahrhaft Göttliches, Wahres, Gutes, Seliges nach. — —

Dieß sind die Ansichten der Religion von der Natur: dieß die Beschaffenheit der Gefühle,

und der Triebe dessen, welcher seine Natur mit Gott verbunden hat.

II.

Religion des Verstandes.

Ob der Mensch sich seine wahren Erkenntnisse selbst erwerbe, oder ob sie ihm mitgetheilt werden von Gott? Diese Frage ist es eigentlich, welche wir zu beantworten haben, wenn wir von der Religion des Verstandes, von der Verbindung desselben mit Gott sprechen.

Die allgemeine Antwort auf diese Frage ist: „Einige unsrer Erkenntnisse wären von uns selbst erworben auf eine natürliche Weise, andere uns mitgetheilt von Gott durch ausserordentliche, übernatürliche Weise. Die Erkenntnisse ersterer Art wären daher natürliche die der andern aber übernatürliche, **Weissagungen**. Nur diese kämen von Gott, die andern aber nicht, sondern ihr Urheber wäre einzig der Mensch. Gleichwie nur die Wunder göttliche Werke, so wären auch nur die Weissagungen göttliche Erkenntnisse, und der Innbegriff derselben im wahren Sinne nur göttliche Offenbarung. Die Wirkungen und die Erkenntnisse Gottes wären wohl zu unterscheiden von den Wirkungen der Natur und Freyheit, und von den Erkenntnissen des menschlichen Verstandes. So

lang die Natur wirke nach ihrem Mechanismus, oder der Mensch mit Freyheit, ruhe Gott. So wie Gott zu wirken anfängt, wird der gesetzmässige Gang der Natur unterbrochen, oder die menschliche Freyheit auf solange Zeit aufgehoben, als diese Wirkungen fortdauern. Die Ereignisse der Natur, die Ereignisse des menschlichen Verstandes kämen nicht unmittelbar von Gott; sondern würden hervorgebracht durch die Natur, und den Menschen selbst. Gottes Wirkungen und Erkenntnisse seyen darum keine ordentliche, sondern jedesmal nur ausserordentliche, oder vielmehr besondere, von jenen der Natur und der Menschheit verschieden. Weissagung sey eine Erkenntniß, die den menschlichen Verstand absolut übersteiget, und Wunder ein Faktum, das hervorzubringen die Kräften der ganzen Natur nicht vermöchten.

Gegen diese Ansicht der Offenbarung erheben sich die Religion und Irreligion zugleich, freylich von entgegengesezten Seiten. Diese hält dafür, die Wunder und Weissagungen wären, wo nicht etwas ganz Falsches und Erdichtetes, doch etwas höchst Zufälliges in einer Religion, und man könnte der Wissenschaft und dem Leben keinen grössern Dienst erweisen, als wenn man dergleichen fabelhafte Ausgeburten finsterer, unwissender Zeiten ganz ausmerzte; gesezt auch, es wären einige solcher ausserordentlicher Ereignisse historisch wahr, sind sie darum für Wunder auch von uns noch zu halten, weil sie von den Zeitgenossen, als solche angesehen worden: was dem

Alterthum wunderbar däuchte, soll das auch uns noch wunderbar dünken? Allerdings mochten die Alten die nächsten Ursachen solcher Ereignisse nicht einsehen, und sie darum höhern Wesen zuschreiben, als den Kräften der Natur und des Menschen. Kann man aber aus der Beschränktheit ihrer Erkenntnisse einen Beweis für die Wahrheit der Wunder entnehmen? Zudem ist es eine bekannte Sache, daß die alten abergläubischen Völker, besonders die Juden aus Mangel an Wissenschaft und gründlicher Naturkenntniß, nicht nur die ausserordentlichen Erscheinungen in der Natur und der Menschheit, sondern selbst die alltäglichen, von Gott als ihrer Ursache ableiteten.

Wenn man noch die Uebertreibung dazu rechnet, womit die Priester, um das Volk zum Glauben, zur Andacht, zum Gehorsam, oder zu andern Absichten zu bewegen, solche Ereignisse erzählen und beschreiben; wenn man bedenkt, daß es ihnen mehr darum zu thun war, den Sinn und die Einbildungskraft des Volkes anzusprechen, als seinen Verstand, und darum ihre Reden in eine anziehende, wirksame Bildersprache einkleideten: so kann man allerdings schliessen, daß solche Ereignisse keine andere, als blos natürliche waren, und daß sie nach keinen anderen Gesetzen erfolgt sind, als nach den ewigen Gesetzen der Natur und der Menschheit. Man müsse darum sich Mühe geben, den natürlichen Ursachen nachzuspüren durch genaue Betrachtung der Umstände, die bey einer solchen Begebenheit mit unterlaufen, durch Conjek-

turen und Hypothesen; denn nicht allezeit sey es möglich auf die wahre Ursache zu kommen; dem ungeachtet aber schlechterdings nicht anzunehmen, daß solchen Begebenheiten nicht natürliche Ursachen zum Grunde liegen. Würden solche ausserordenliche Ereigniße, die die Geschichte aus dem Alterthum als Wunder uns aufbewahret hat, heut zu Tage vor unsern Augen gesehen, gewiß die natürlichen Ursachen derselben würden uns nicht unbekannt bleiben. Geschieht doch nichts Neues unter der Sonne, hält die Natur immer ihren fixen, unveränderlichen Lauf; wiederholen sich doch in der Menschengeschichte immer die gleichen Begebenheiten; sollten sich nicht auch die Wunder wiederholen und die Prophezeyungen? Mit diesen und andern Einwürfen beängstiget der Wunderunglaube den Wunderglauben, und suchet ihm mit den Wundern und den Weissagungen sein kostbarstes Gut, die Religion selbst zu entreissen; denn offenbar ist den Glaubigen die Religion entrissen; so wie die Stützen derselben, die Wunder, dahin sind.

So wenig ich nun dem Unglauben beystimmen kann, welcher Wunder und Weissagungen als Erzeugnisse Gottes verwirft, und dieselben als Produkte der blossen Naturkraft und der Menschheit erklären will: eben so wenig kann ich der schon erwähnten Ansicht des Offenbarungsglaubens huldigen, der sie aus einer Kraft herleitet, die von jener allgemeinen verschieden seyn soll, welche der ganzen Natur und der Menschheit zu Grunde liegt. Jener hat zu wenig, dieser zuviel Religion, und

darum keiner die wahre. Sie wissen nicht, was die Natur, aber auch nicht, was Gott ist. Der Wahrheit legen sie ihre Einbildung unter, und wollen dann dieselbe uns als Wissenschaft und Religion aufdringen. Und wenn wir ihnen nicht glauben, so schreyen die Einen, daß wir mit unserer Religion die Moral und Wissenschaft verderben, und die Anderen, daß unsere Wissenschaft gottlos und für die Religion verderblich sey. Es werden sich ja doch die Reinen und Guten nicht irre machen lassen durch solches Geschrey. Es kommt von Menschen, welchen gleichmässig die Wissenschaft von der Natur und Moral, als auch von der Religion gebricht. —

Mit ihrem Verstand nehmen sie erst Gott aus dem Weltall weg, um dann seine Wirkungen, um die Wunder und Weissagungen, als etwas von Natur und Menschheit Abgetrenntes, Besonderes betrachten zu können. Gott störet nicht den Lauf der Natur, noch sezt er sich der freyen Menschenkraft entgegen. Denn die Kraft der Natur und der Menschheit ist ja selbst Gottes Kraft; und alles, was in der Natur und Menschheit geschieht, ist Wirkung des göttlichen Geistes. Würde daher in der Natur etwas sich ereignen, das den Gesetzen der Naturthätigkeit entgegen wäre, oder nicht davon abgeleitet werden könnte; oder wollte man sagen, daß Gott etwas in der Natur hervorbringe, daß durch die Naturkraft nicht könnte hervorgebracht werden; so hiesse dies wahrlich nichts anders, als sagen, daß Gott etwas bewirke, was

seine Macht nicht bewirken könne. Ich glaube aber, daß Gott und seine Macht nicht verschieden sind, und daß Alles, was im Universo geschieht, durch die Macht Gottes, welche die der Natur ist, geschieht.

Die nämliche Bewandtniß hat es auch mit den Weissagungen. — Man sezt diese Art von Erkenntnissen denen des menschliches Verstandes entgegen, ohne zu bedenken, daß man dnrch solchen Gegensatz beide den menschlichen und den göttlichen Verstand zugleich vernichte: denn was ist denn der menschliche Verstand ohne den göttlichen: wohl mehr als ein blosser Schatten: oder giebt es ausser dem göttlichen, Einen, allgemeinen, noch einen besondern, diesem entgegengesezten Verstand, der in seiner Entgegensetzung und Trennung etwas mehr wäre, als ein pures Nichts?

Wie die Naturkraft keine andere ist, als die Macht und die Kraft Gottes, die Gesetze aber, nach denen sie wirket, keine andern sind, als die ewigen, und unabänderlichen Gesetze Gottes: so ist auch die wahre Erkenntniß des menschlichen Verstandes gewiß keine andere, als die Eine und ewige Erkenntniß Gottes: und jede andere, von dieser Einen, und ewig wahren verschiedene, ist gewiß falsch, und nichtige Einbildung, man mag sie dann aus dem blos menschlichen, oder meinetwegen auch aus dem blos göttlichen Verstande ableiten wollen. Jede wahre Erkenntniß ist eine Vereinigung des Menschen mit Gott; ein Leuchten des göttlichen Lichtes im menschlichen Verstande. Gleichwie der Blitz leuchtet in den Finsternissen der Nacht, augenblick-

lich, und dann wieder verschwindet: so leuchtet gar oft auch im menschlichen Verstande ein ähnlicher Blitz, der Geist Gottes. Schnell kommt er, der Mensch weiß es nicht, woher; eine unendliche Klarheit verbreitet sich in der Seele, aber augenblicklich verschwindet er wieder, und der Mensch weiß es nicht, wohin. — Es ist im Grunde betrachtet ein und dasselbe Licht, das aus der finstern Wolke hervorbricht, und das sich im Verstande des Menschen anzündet: Offenbarung desselben ewigen Wesen, dort in der Natur, hier im Geiste des Menschen. Was das Wetterleuchten in der Natur, das ist das Aufgehen einer wahren Erkenntniß im Verstande: Erscheinung Gottes. Der alten Welt geschah diese Erscheinung im Donner und Blitz: der neuen in der Erkenntniß und der Wahrheit. Jenes Feuer fürchten, dieses lieben wir; und hierin besteht der Unterschied zwischen der Religion der alten und neuen Welt, jene ist Furcht, diese Liebe Gottes. So wenig Gott je von der Natur abgetrennt ist, so wenig ist er es vom Verstande des Menschen. Ein blos menschlicher Verstand ist nicht weniger unter die Erdichtungen der Spekulation zu rechnen, als ein blos göttlicher. Der Verstand des Menschen ist eine Offenbarung des göttlichen Geistes; und wie der Mensch dieses erkennt, wird er Gott anbeten im Geiste und in der Wahrheit. Das ist das Haupthinderniß aller Religion und Wissenschaft, daß die Menschen das von einander absondern, was nur in seiner Einheit etwas Wahres und Wirkliches ist. Alles Unheil und Uebel, das ge-

genwärtig die Menschheit drückt, und dessen Drucke fast alle unterliegen, datirt sich von dem Zeitpunkte her, wo es einem Menschen einfiel, Gott und die Welt voneinander abzutrennen: jedem eigne Macht, eignen Verstand, eignen Willen beyzulegen, und ihr Verhältniß höchstens darein zu setzen, daß Gott hin und wieder der Natur und Menschheit wenn sie in eine solche Unordnung und Verwirrung gerathen, aus der sie sich selbst nicht mehr retten können, durch ausserordentliche Mittel zu Hülfe komme.

Der Innbegriff solcher ausserordentlicher Veranstaltungen, ausserordentlicher Erkenntnisse — Weissagungen — und ausserordentlicher Handlungen — Wunder — heißt ihnen göttliche Offenbarung, unterschieden von dem Innbegriff der Wirkungen, welche die der Natur zu Grunde liegende Kraft hervorbringt, und von den Gedanken und Handlungen, die der Menschengeist freythätig von sich ausgehen läßt. Daß die Wirkungen Gottes und seine Erkenntnisse etwas ausserordentliches seyen, daß sich Gott nur zuweilen, nicht aber immer offenbare, mit dieser Meinung kann ich nun keineswegs einverstanden seyn: ja, ich muß es hier öffentlich sagen, nach meiner Ansicht wird durch dieselbe alle Religion statt gestüzt und erhalten zu werden, von Grund aus zerstöret. Nach meiner Ueberzeugung steigt Gott nicht nur hin und wieder, zu gewissen Zeiten, und in gewissen Orten vom Himmel herunter zu den Menschen, sondern er ist immer unter denselben; Er ist's, der in ihnen wirkt und denkt;

in

in dem wir alle leben, schweben und sind. Betrachtet die Welt nicht als einen Mechanismus, der einmal fertig seinen Gang von selbst, ohne beständige Mitwirkung des Meisters, geht, und nur zuweilen von demselben, wenn einzelne Räder brechen, oder schadhaft werden, reparirt werden darf. Betrachtet sie als Leib Gottes, als einen lebendigen Organismus, von dem auch nicht einen Moment das Prinzip seines Lebens, die Seele getrennt seyn kann, ohne daß er aufhören würde zu seyn und zu wirken: und ihr habt meine Ansicht des Wunders und der Weissagung ergriffen. Das soll man hier nicht glauben, daß ich gesinnt bin, durch gegenwärtigen Vortrag, unglaubig und frevelnd wie eine grosse Parthey meiner Zeitgenossen, aus der Religion Wunder und Weissagungen weg zu disputiren, durch einen flachen, schielenden Witz, oder durch eine scheinbar gründliche Kritik.

Nein! ferne sey von mir ein solches, den Mord aller Religion bezweckendes Attentat. Ich habe es ja schon längst ausgesprochen, und zu einer Zeit, wo ich im Helldunkel nur sah: Wunder und Weissagung sind das eigenthümliche Leben der Religion, beständig sichtbar und in Ordnung dem Religiösen: nur unsichtbar und ausser der Ordnung dem Irreligiösen, der von Gott nichts weiß, der von ihm eine falsche Vorstellung hat. Sie sind die eigentlichen Charaktere, wodurch die Religion sich als Individualität auszeichnet; durch die Wunder unterscheidet sie sich von der Natur und Moral, durch die Weissa-

gungen von der Wissenschaft. Was in der Natur Kraft und Materie, in der Moral Wille und Handlung, und in der Wissenschaft Gedanken sind, das sind in der Religion Wunder und Weissagungen. Fruchtlos und zweckwidrig, ja ich darf sagen, widerstreitend und sinnlos ist daher das Bemühen derer, die in der Absicht, reine Religion zu gewinnen, Leben und Geisteskraft darüber verzehren, um Wunder und Weissagung aus der Religion auszumerzen. Sie sind entweder so unglücklich von der Religion gar nichts zu wissen, oder so böse von ihr nichts zu wollen. Welchem Verstande die Natur ein blosser Mechanismus, eine fixe und fertige Ordnung blosser Körper ist, welcher in der Menschheit, in den Schicksalen der ganzen sowohl als in den Handlungen der Individuen nichts weiters, als Menschenkraft und Menschenkenntniß entdeckt, dem wird freylich erstere, die Natur nie ein Wunder, und lezterere, die Menschheit nie eine Weissagung hervorbringen können; und eben darum wird er, wenn er auch die ganze Natur und die ganze Menschheit zergliedert, keine Spur einer göttlichen Wirkung, oder einer göttlichen Erkenntniß entdecken. Vor einen solchen Verstand aber, der sich seine Natur und seine Menschheit und seine Gottheit selbst konstruirt, gehört auch nicht der Streit über die Möglichkeit der Wunder und der Weissagungen; sie haben für ihn gar keine, oder eine falsche Bedeutung. Die Vernunft allein, welche das Universum in seiner Wahrheit und Göttlichkeit anschaut, erkennt mit ihrer Möglichkeit auch ihre

Wirklichkeit, nicht nur ihre einstige, ehemalige (historische) sondern ihre wahre, ewig gegenwärtige. Sie weiß es, daß der nämliche Gott auch in diesem Augenblicke in der Natur und Menschheit sich offenbart, welcher es vor Jahrhunderten gethan, nur auf andere Weise...

Auf Geschichte allein möchte ich meine Religion nicht stützen: ich würde mich immer vor den Kritikern fürchten, sie möchten mir die Stützen meiner Religion, die Geschichte, untergraben. Aber auch das muß ich hier bemerken; wer sich vom historischen Religionsglauben losmacht, ohne sich ins Reich der Vernunft, ins Reich der Ewigkeit erhoben zu haben, dem geht mit Wunder und Weissagung die ganze Religion verloren. Mit dem Verluste der Religion tritt auch jener der wahren Glückseligkeit und Tugend, die Zerrüttung einer ganzen menschlichen Generation ein; denn ohne Religion giebt es so wenig eine Sittlichkeit und Glückseligkeit, als wenig es ohne Gott eine Natur und Geisterwelt giebt.

Wer die Religion einmal in sich so sehr aufgenommen, daß er in ihrem Reiche einheimisch lebet, für den wird es freylich weder ein Wunder, noch eine Weissagung mehr geben, oder er derselben bedürfen, um von dem Daseyn des Reiches Gottes überzeugt zu werden. Wunder und Weissagung hören auf, Zeiger der Religion zu seyn, sobald die Periode des religiösen Wissens und des

religiösen Handelns eintrit. Wahrhaft fromme Menschen haben sich auch nie viel um dieselben bekümmert, aber auch sie nie verachtet. Wunder und Weissagungen giebt es nur während der Periode des religiösen Glaubens. Nur wenigen ist es gegeben, die Geheimnisse des Reiches Gottes zu ergründen; nur wenige gelangen bis zur Vernunfterkenntniß, und können mit dem zeitlichen auch das ewige Leben verbinden. Fast allen ist das Reich Gottes fremde und ein Geheimniß. Ihr Wissen erstreckt sich nur auf die Natur und auf die Freyheit. Jede Begebenheit, deren Ursache sie nicht in der Natur vorfinden, jede Einsicht, die nicht auf die sinnliche Anschauung gegründet ist, ist ihnen etwas ausserordentliches, ein einzelnes Zeichen, daß es ausser der Natur und der Geschichte eine höhere Ordnung der Dinge gebe. Solange der Mensch keine klare und deutliche Idee von Gott hat, ist mit dem religiösen der Wunderglaube so innigst verbunden, daß mit dem einen jederzeit auch der andere fallen muß. Mit einem Volke indeß, das an dem Wunderglauben hängt, steht es doch bey weitem so übel nicht, als mit einem andern, dem eine bekannte Art von Aufklärerey denselben genommen hat. Wunder gewähren uns zwar keine Einsicht in das Wesen der Religion; aber doch eine Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes; sie führen uns nicht ein in die Mysterien der Religion, lassen uns aber doch äusserlich Theil nehmen an ihren Wohlthaten. Diejenigen, welche von dem Reiche Gottes weder Einsicht noch Glauben haben, sondern nur der

Natur und dem Geiste Realität zuschreiben, werden auch Wunder und Weissagungen für Erkenntnisse einer nichtigen Phantasie, für Produkte der Schwärmerey halten, und für sie wird die Religion und alles, was mit derselben verbunden ist, und aus derselben hervorgeht, nur leere Täuschung seyn. Die im Gegentheile nur an das Reich Gottes glauben, ohne eine innere, klare und deutliche Erkenntniß von demselben zu haben, die es über die Natur und über die Menschheit hinaussetzen, müssen dasselbe als etwas ihrem Erkennen fremdes, neues und ausserordentliches ansehen. Ihre Religion gründet sich auf Wunder und Weissagung, und Menschen, die von dem Göttlichen Kenntniß haben, und derselben gemäß handeln, werden von ihnen als ausserordentliche Menschen, als Propheten und Thaumaturgen verehret. Denn eine jede Wirkung, der nicht die Kraft der Natur zum Grunde liegt, ist ein Wunder, und jede Erkenntniß, die ausser die Gränzen des Verstandes fällt, eine Weissagung für den gemeinen Verstand. An sich giebt es weder Wunder noch Weissagungen, ihre Bedeutung ist nur relativ, und in der graduellen Differenz der Erkenntniß gegründet.

Wer von Gott Anschauung und Wissenschaft hat, wem die Religion Eigenthum und lebendig geworden ist, wird religiöse Erscheinungen nicht mehr als etwas ausserordentliches und ungewöhnliches anstaunen, sondern erst im Reiche Gottes al-

le Dinge in der wahren, ewigen und unveränderlichen Ordnung vorfinden. Wir können sehr wohl sagen, ohne uns zu widersprechen: Alles sey in der Religion wunderbar, und nichts sey in der Religion wunderbar. Wer seine religiöse Ueberzeugung auf historische Data und fremdes Zeugniß gründet, für den gilt das erste; wer aber mit der Vernunft unmittelbar das Göttliche anschauen, und zum Muster seines Lebens sich aufstellen kann, für den gilt das zweite. Für den Unkundigen ist das Göttliche das größte Wunder und das tiefste Geheimniß; für den Kundigen die offenbarste und deutlichste Wahrheit. Was dieser immer schaut und als die ewige unbezweifelbare Wahrheit erkennt, muß jener auf Wort und Treue glauben, und sich mit grossem Aufwand von Gelehrsamkeit aus der Vergangenheit vergängliche Beweise für das holen, was von seinem Erkennen unzertrennlich und für die Ewigkeit mit demselben verbunden ist. Daraus mag erkannt werden, warum die Verstandeserkenntniß zur Bewährung der Göttlichkeit einer Religion Wunder und Weissagung fordert. Auf dem Standpunkte der Reflexion giebt es keine anderen Beweise, daß einer Religionsform das Wesen der Religion einwohne, und daß sie das wirklich sey, was sie vorgiebt zu seyn, als Wunder und Weissagung. Sie sind hier allein die Weiser des Göttlichen.

Dieß ist meine Ueberzeugung von den Wundern und Weissagungen.

Mir ist Wunder nicht mehr und nicht weniger, als der religiöse Name für jede, auch die alltäglichste und gewöhnlichste Begebenheit, so wie für die ungewöhnlichste, oder wer es auch so nennen will, übernatürlichste. Wenn wir das ein Wunder heissen, was eine Wirkung Gottes ist, und das eine Weissagung, was der göttliche Geist erkennt und durch den Menschen ausspricht, so ist dem Religiösen alles Wunder, was immer in der Welt geschieht; denn er sieht überall nur das göttliche Wesen wirken: so ist ihm alles Weissagung, was immer Wahres erkannt und ausgesprochen wird; denn er weiß, daß die Wahrheit ewig, und nur durch das Ewige erkannt werden kann. In der alten Welt waren die religiösen Menschen etwas ausserordentliches: sie wurden darum auch als Propheten und Wundermänner verehrt. In der neuen Welt hat Gottes Macht und Gottes Verstand in Christus menschliche Natur angenommen. Von der Zeit an haben die religiösen Anschauungen und Ereignisse ihr Ausserordentliches und Seltsames verloren, und sind in die Reihe der gewöhnlichen und ordentlichen Kenntnisse und Begebenheiten eingetreten.

Durch Christus hat sich nicht die Welt, wohl aber die Ansicht der Welt verändert. Es ist ein und derselbe göttliche Geist, der sich von aller Ewigkeit her schon, wie heut zu Tage, im Universo, in der Natur und in der Menschheit offenbaret. Diese Offenbarung aber war der Menschheit ein Geheimniß bis zur Erscheinung Christi, in dem die göttliche

Weisheit selbst in Menschengestalt sichtbarer und kenntlicher, als je noch geschehen, unter den Menschen erschien, und bey ihnen der Religion das Ausserordentliche und Wunderbare benahm. Christus machte den Wundern und Weissagungen ein Ende. Von ihm an sollte die Religion nicht mehr zu den Wundern der Welt gehören, sondern die beständige und ordentliche Begleiterinn der Menschheit werden. Der Geist Gottes sollte die Menschen nicht mehr verlassen, sondern beständig unter ihnen wohnen.

Ich gehe von euch, sagt Christus, aber sorget nicht; ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen, ich werde den Vater bitten, daß er den Tröster, den Stärker euch sende, der wird ewig bey euch bleiben. Es ist der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht kennt und nicht aufnimmt, der heilige Geist; der Geist Gottes, der in mir lebet, und durch mich in euch, der in mir redet zu euch. Dieser wird bey euch bleiben ewig, euch unterrichten in jeglicher Wahrheit, und durch den werdet ihr erst verstehen, daß der Vater in mir lebet, ich in euch, ihr in mir, und daß wir alle eins sind. .

Darinn besteht die Religion des Geistes, daß wir unsern Verstand mit dem Verstande Gottes einigen, und nicht mehr selbst erkennen, sondern Gott in uns erkennen lassen. Die Wahrheit ist nur Eine, sie ist ewig, sie wird nur erkannt von der ewigen Erkenntniß. Diese ist im einen jeden Menschen, und zwar in einem jedem dieselbe, und sie ererleuchtet jeden, der sich von ihr erleuchten läßt.

Sie ist das Licht, welches erleuchtet jeden Menschen, der in die Welt kommt. Wer diesem Lichte Eingang verstattet, wird Gott, wird die Wahrheit erkennen. Gott wird in seiner Erkenntniß seyn, und seine Erkenntniß in Gott. Darinn besteht die Religion des Geistes, daß wir allenthalben und überall nur den einen göttlichen Geist leuchten, wirken, erkennen lassen: wahrnehmen, wie er jede Wahrheit ist, jedes Wort, jedes Werk: darinn, daß wir dem eigenen Verstande, der Weisheit und Wissenschaft der Welt absterben, und Gott die Ehre geben, die gerechte; bekennend, alles was wir sind und haben, alle unsere Macht und aller unser Verstand ist Gabe Gottes. Wir alle haben empfangen aus der Fülle seines Geistes: nur aus seinem ewigen Worte fliesset jede Wahrheit aus. Wir selbst haben kein Licht wie der Mond und die Planeten keines haben, sondern empfangen es, wie sie von der Körper-, wir von der Geistersonne. Unsere Vernunft ist, gleichsam zu reden, ein Strahl der göttlichen Sonne — nicht Selbstlicht also, sondern Licht vom Lichte, dem allgemeinen, ewigen, so in jedem Menschen leuchtet. Darum rühme sich nicht der Kluge seiner Klugheit wegen, der Starke poche nicht auf seine Macht, und der Reiche nicht auf seinen Reichthum: wer sich rühmen will, der rühme sich, daß Gott nur allein erkenne und wisse und Gericht halte und Gerechtigkeit auf der Erde. Du bist in der Erkenntniß Gottes schon weit vorgerückt, wenn du nur einsiehest und gewiß erkennst, daß es Gott selbst ist, der sich in dir anschaut, und er-

kennt *). Denn was hast du, so du nicht empfangen? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen, sondern dir selbst erworben? Alle wahren Erkenntnisse, welche der Mensch nicht selten mit undankbarem Herzen natürliche nennet, als hätte er sie aus sich selbst geboren, sind von Gott, dem unendlichen Geiste, welcher die Ideen aller und jeder Dinge in sich enthält, und sie den Menschen mittheilt. Alle und jede Wahrheit ist in Gott, alle und jede kommt nur von ihm. Wahrheit ist eine allgemein giltige Erkenntniß: Einer und allgemein muß darum auch der Verstand seyn, von dem sie ausgeht. Wer seinen und den göttlichen Verstand entgegensezt, wähnend, daß beide wahrhaft verschieden existirten, der hat sich mit Gott noch nicht versöhnet. Die Sünde des ersten Menschenpaares, der Wahn einer eigenen, von der göttlichen verschiedenen Erkenntniß, und alle verderblichen Folgen dieser Sünde und dieses Wahnes als, z. B. eine ganz falsche und verkehrte Ansicht der Dinge, eine unächte, nichts werthe Tugend u. s. w. lasten noch schwer auf ihm, und lassen nicht in seine Seele eindringen das Licht, das alle Menschen erleuchtet, durch dessen Kraft alles gemacht ist, was wahrhaft ist, und dessen Glanz uns allein jedes Geschöpf in seiner Wahrheit und Wirklichkeit zeiget, das Licht, das vom

*) Non parva ex parte intelligit, et scit Dominum, qui intelligit et scit etiam hoc a Domino sibi dari, ut intelligat, et sciat Dominum. August. de civ. D. L. XVII. c. 4. n. 8.

Anfang in der Welt war, das in der Fülle der Zeit in der Welt wieder erschienen ist, des Menschen Leben, seine Wahrheit, seines Lebens Weg. Im ersten Menschen leuchtete dieses Licht, Seele wars ihm, Leben, Wahrheit, Weg. Aber der Mensch ließ es nicht leuchten in sich, mißgönnend ihm die Ehre des Leuchtens in sich. Selbst wollte er diese Ehre sich aneignen. Allein, was er sich angeeignet, war nicht das Licht, sondern ein Schein davon, des Lichtes Schatten. Und so ward das Licht in der Menschen Natur verdunkelt durch den Menschen selbst. Es zeigte ihm nicht mehr Wahrheit, nicht mehr des Lebens wahren Weg. In nächtliche Finsternisse ward die Welt gehüllt, kein lichter Stern beleuchtete die Bahn des Lebens. Die Wissenschaft ward täuschende Meinung, die Tugend ein glänzendes Laster. Es ahndeten wohl Viele das verlorne Licht, und gaben Zeugniß von seinem Daseyn: aber als Entsprossene aus Adams sündhaftem Geschlechte, Geborne aus dem Samen der Finsterniß, und gleichmässig verderbten und verfinsterten Lebenskeim in sich tragend, waren sie nicht vermögend in den Besitz des ungetrübten Lichtes sich wieder zu setzen. Und nimmer hätte die Menschheit es erhalten, hätte es sich nicht selbst in ihre Natur eingeboren.

„In Sünde bin ich gezeugt worden, in Sünde hat mich meine Mutter empfangen" jammert hülflos der königliche Prophet: den Klaggesang singen nach alle Adamskinder. Mit den besten Vorsätzen, mit dem redlichsten Forschen nach Wahr=

heit sahen sie kein lichtes Ziel, konnten nicht finden wahren, rechten Weg zur Seligkeit.

Ein eisern Band hielt an der Erde
Die bebenden Gefangnen fest,
Und vor des Todes Richterschwerdte
Verschwand der Hoffnung Ueberrest.

Es war nicht in ihnen das Licht, nicht in ihnen des Lichtes Kraft. Aus Adams Stamme wäre uns nicht mehr die Wahrheit und das wahre Leben gekommen; wie sollte er geben, was er nicht mehr hatte? Sollte Wahrheit, sollte Leben im Menschen seyn, so mußte sie unmittelbar, wie im Anfange, menschliche Natur annehmen, d. i., ein Mensch werden, der unmittelbar aus Gott geboren ist, und nicht aus Adams sündhaftem Saamen sprosset. In diesem Menschen war das Licht und das Leben schon vom Anfange an, und ist in allen, die von ihm abstammen. Er ist der Stammvater einer neuen zweyten Menschheit, wie Adam Stammvater der ersten war. Was aus ihm stammet, und in ihm bleibet, ist seines Lichtes theilhaftig, und seine Kraft wirket in ihm. Sein Licht aber ist Licht Gottes, das Licht der Wahrheit: und die Kraft seines Lebens ist die Macht selbst, welche alles wirket, was wahrhaft ist.

Der Mensch ist daher nur der Wahrheit theilhaftig, wenn er seinen Verstand nicht mehr dem göttlichen Lichte gegenüber stellt, sondern die Nichtigkeit, den Wahn desselben erkennend, diesem Lichte allein die Ehre der wahren Erkenntniß

zueignet. Darinn besteht die Religion des Verstandes, daß der Mensch erkenne, daß seine wahre Erkenntniß nicht sein sey, sondern Gottes; darinn, daß er erkenne:" Gott ist der Geist — aller und jeder Menschen: Gott ist die Wahrheit, alle und jede Wahrheit: darin, daß er im Geiste Gott anbete, ihn anbete in der Wahrheit; darinn also, daß der Mensch es wisse, daß sein Verstand mit dem göttlichen wahrhaftig Eins sey, und ein eigener, von dem göttlichen verschiedener, der größte Wahn, und eine Wissenschaft, die von ihm ausgienge, nur ein System falscher und leerer Meinungen.

Dieses aber, daß alle wahre Erkenntniß und Wissenschaft nicht unsere selbst erworbene, sondern Erkenntniß Gottes in uns sey, können wenige ertragen, noch wenigere begreifen. . Daß Leib und Leben nicht dem Menschen angehöre, sondern der Natur und dem Naturgeiste: dieß möchte noch dahingestellt werden. Daß aber nicht sein Werk wären die Erkenntnisse, die Wissenschaften, die mit so vieler Mühe, mit so vieler Anstrengung er sich errungen, und die er ohne solche Arbeit gewiß nie erlanget hätte: solche Behauptung könnte doch keiner aussprechen, der noch etwas wenig Verstand und gesunden Sinn besitze. Die Wissenschaft sey wie Tugend Menschenwerk. Er könne sie besitzen, auch wenn er von Gott ganz und gar nichts wisse. Wissenschaft und Tugend sey ganz etwas anders, als Religion, und, um jene zu haben, brauche man diese nicht. All das

Beten, Fühlen, Anschauen und Belauschen des Weltgeistes: das sich Ergreifen und Erfüllen lassen von seinen Einflüssen; überhaupt die passive Hingabe an ein höheres, unsichtbares Wesen — die ganze Frömmigkeit mit dem Inbegriffe aller ihrer Gefühle, hätten nicht eine einzige nützliche Erfindung gemacht, nicht eine Wahrheit entdeckt, geschweige erst ein System von Wahrheiten, eine Wissenschaft erfunden. Mit der Religion stünden wir noch an der tiefsten Stufe der Kultur; die Menschheit wäre ein Kind, ohne Kunst, ohne Wissenschaft, ohne Charakter, ohne Tugend u. s w.

Ob die Menschheit zu den Wissenschaften und Tugenden, die sie zu besitzen sich rühmt, überhaupt zu der dermaligen Kultur ohne die Religion gekommen wäre, diese Frage will ich hier gar nicht in Untersuchung nehmen. Nur soviel will ich bemerken, daß nicht nur alle Kunst, Wissenschaft und moralische Bildung von der Religion ausgehen, sondern in der Religion auch bleiben müssen, wenn sie von Bestand und Dauer, und etwas mehr, als ephemere Erscheinungen seyn wollen, die auf einen Augenblick glänzen, und dann für immer verschwinden: Wissenschaft und Tugend, wenn sie sich von der Religion losmachen, und für sich bestehen wollen, sind wesenleere Formen; jene ohne Wahrheit, diese ohne Güte.. Es ist eine grundfalsche Behauptung, daß die Religion blos ein Fühlen sey, und daß sie weder denke, noch handele, oder daß sie die Welt ganz an-

ders betrachte, als die Wissenschaft und die Moral, daß sie beiden entgegengesezt sey in allem, was zu ihrem Wesen gehört, als auch, was zu den besondern Aeusserungen desselben. Eine Wissenschaft und eine Sittlichkeit, welche der Religion, oder welchen die Religion entgegengesezt ist, ist eine falsche Wissenschaft und eine unächte Tugend, ein Blendwerk, dem keine Wahrheit und keine Güte einwohnet. Die wahre Wissenschaft, und Tugend sondern den Menschen nicht von Gott und der Welt ab, um ihn höher zu stellen. Sie stellen ihn gerade an den Platz, dem ihm die Religion, d. i. die allgemeine und ewige Verbindung aller Wesen bestimmt. Eine Wissenschaft, die ihn anderswo hinstellet, lüget und die Wahrheit ist nicht in ihr, und der Name Wissenschaft kommt ihr nicht zu. Meine Wissenschaft ist Religion, Wort Gottes, Denken Gottes in mir: eine andere, die nicht Religion wäre, nicht ausgienge vom Gottes Geiste, kenne ich nicht, und möchte ich nicht; denn ich wüßte im Voraus, daß sie keine Wissenschaft wäre, keine wahre, gewisse, ewig gültige Erkenntniß; sondern ein blosses Gewebe von Meinungen, die der menschliche Geist, in seiner Absonderung von Gott, erdichtet zum Zeitvertreibe, oder um auf einige Augenblicke mit den Farben der Seifenblase zu glänzen.

Die Mathematik und die Logik, die Physik, die Metaphysik und die Ethik sind der Stolz des menschlichen Verstandes, Gebäude, die er alle selbst aufgeführt auf eignem Grund und Boden:

Denkmäler seiner Macht, seines Ruhmes und seiner Grösse für alle Ewigkeit. Armer, getäuschter Verstand! wann wirst du einmal gewahr werden deine Selbsttäuschung, den Flitterglanz, der dich umgiebt, das προτων ψευδος, worauf alle deine Kartenhäuschen erbauet sind! Wohl glaube ich es dir, daß es nicht wenig Mühe gekostet auf grundlosem Boden so künstliche Gebäude aufzuführen, die ein leisester Windstoß zusammenwerfen muß. Darum bedaure ich auch dich, allein ich kann dir nicht helfen, du mußt dir selber helfen.

Wo ich auch hinschaue in der Welt, wie ich immer mich anstrenge, alle Sinne vereinigend: Raum und Zeit, den Grund der Mathematik; Ausdehnung und Denken, den Grund der Physik und Logik, und endlich ein reines Handeln, aus welchem du deine Ethik erbauet hast, entdecke ich nirgends: nur in dir selber finde ich sie vor, Produkte deiner Einbildung. Ich wollte die Wahrheit deiner Geometrie und deiner Arithmetik nicht mehr anfechten, wenn sie mir nur sagen könnten, erstere, wie sie aus Punkten Linien gestaltet, leztere wie sie aus der Einheit ein Vieles erzeugt. Was mich anbelangt, ich muß es gestehen, daß ich Einheiten und Punkte, die Elemente der Zahlen und Grössen nirgends wo anders als in meiner Imagination vorfinde. Ausser derselben und wahrhaft ist die Einheit eine unendliche Vielheit, der Punkt unendliche Ausdehnung. Was soll nun eine Wissenschaft für Wahrheit haben, deren erste Elemente schon erdichtet, und blos willkürliche Voraussetzungen sind?

Wo

Wo nicht noch schlechter, doch eben so schlecht steht es mit dem so vielfältig geprießenen Wahrheiten und evidenten Sätzen der Logik. Sie nennt sich eine Wissenschaft der Gesetze des reinen Denkens. Was ist aber das reine Denken, giebt es ein solches wahrhaft ausser meiner Einbildung? Ich kenne keines, weder im Menschen treffe ich es an, noch in einem von dem menschlichen verschiedenen Geiste. Wenn aber der Gegenstand dieser Wissenschaft erdichtet, ist's nicht auch der ganze Bau und die Gestaltung derselben? Ausser meiner Einbildung und wahrhaft ist das Denken dasselbe, was das Seyn.

In einem noch erbärmlichern und wahrhaftbedaurungswürdigen Zustande befinden sich die sogenannten Grundwahrheiten oder Grundsätze der Physik und der Ethik. Mathematik und Logik sind doch in Ansehung der Form vollendet, und haben wenigstens den Schein von Wissenschaften; diesen aber gebricht es selbst an der innern Einigkeit und Vollendung. Wenn ich ihnen auch die Beantwortung der Frage über die wirkliche Existenz ihrer Elemente erlassen wollte; so könnten sie mir doch nicht antworten auf die zweyte Frage: „woher die Materie ihre Gestalten erhalte, welches die Gesetze sind, nach denen sie gebildet werden" oder „wie ein endliches, vergängliches Handeln schlechthin und immer, d. i. absolut gut seyn könne; ohne zu Gott Zuflucht zu nehmen, und ihre Wissenschaft mit der Religion zu versetzen? Die alten Physiker schon legten der Materie, den Ato-

men, dem Wasser, dem Feuer, der Luft u. d. gl. eine ewige (absolute) Bewegkraft bey. Cartesius gesteht aufrichtig, daß er die Verschiedenheit der Dinge aus der blossen Materie nicht herleiten könne, sondern schlechterdings Gott als den Urheber der Bewegung annehmen müsse. Die nämliche Schwierigkeit bestimmt den Spinotza, die Materie als eine wesentliche Eigentschaft Gottes zu erklären, wo dann Wesen und Form schon an sich Eins sind. Auf solche Weise bekommen die Grundsätze der Physik ihre Wahrheit aus der Religion; und für sich hat die Physik keine Wahrheit. Auch die Ethik muß ein absolutes Wesen in ihren Kreis hineinziehen, um sich die allgemeine Gültigkeit der Sittengesetze und die Absolutheit der Beweggründe erklären zu können: denn Gesetze die aus dem Individuo stammen, sind nicht allgemein giltig, und Triebe, die im Individuo gegründet sind, nicht absolut. Allgemeine Gesetze und absolute Motive erhält die Ethik nur aus dem Gebiete der Religion herüber. Ich wiederhole daher nochmal, daß ich keine Wissenschaft kenne, die nicht Religion wäre in ihrem Ursprung, nicht Religion in ihrem Fortgange, nicht Religion in ihrer Vollendung.

Alle die Systeme und Wissenschaften, die der menschliche Verstand aus sich selbst herausspinnt, und welche die Saulen seines Ruhmes seyn sollen, sind leere Träume, eitle Einbildungen, künstlich verfertigte Gedankengewebe, nur im Verstande existirend, ausserdemselben und wahrhaft nicht.

Wir stolze Menschenkinder
Sind eitel arme Sünder,
Und wissen, gar nicht viel,
Wir spinnen Luftgespinnste,
Und suchen viele Künste,
Und kommen weiter von dem Ziel.

Die wahre Wissenschaft fängt ihr Wissen mit Gott an und hört es mit Gott auf, und ihr Inhalt ist durch und durch das unter den mannichfaltigsten Formen erscheinende göttliche Wesen. Wie alle Dinge mit einander verbunden sind auf eine absolute Weise, wie Gott in Jedem lebet und im Ganzen, wie Alles Eins ist, und Jedes das All, sucht sie immer mehr und mehr zu erforschen, die dunkle Ahndung in klare Anschauung, in deutliche Begriffe zu verwandeln. Es ist ein grosser Irrthum, wenn man glaubt, daß die Wissenschaft ganz etwas anders sey, als Religion. Das ist wahr, die Religion ist nicht allemal und nothwendig Wissenschaft. Der Religiöse weiß es nicht allezeit, wie und auf was für Weise Gott in allen Gestalten der Welt seyn und leben, wie der Allgute allen Handlungen der Menschen, allen Ereignissen der Geschichte zum Grunde liegen könne. Daß es aber so sey, davon ist er gewiß überzeuget, das ist sein festester Glaube.

Die wahre Wissenschaft entgegen ist immer und nothwendig Religion, und ich könnte mir kein wahres Wissen denken, welches nicht Eins wäre mit dem göttlichen. Wie die wissenschaftliche Spekulation sich von Gott abwendet, wie der Mensch aus seinem

Wissen Gott verliert, verwandelt sich freylich seine Wissenschaft in eine eitle Träumerey, in ein unfruchtbares Grübeln über Nichts und wieder Nichts. Aber wer wollte diese Grübeley Wissenschaft nennen, und was an sich Nichts ist, der Religion als Etwas entgegen setzen?

Nicht dem Wesen nach ist die Religion von der Wissenschaft verschieden, sondern lediglich nur der Form nach. Die Religion nämlich weiß nur im Allgemeinen, daß Gott alles ist, und alles wirkt; und daß jede Erscheinung Erscheinung Gottes ist." Wie nun dieses seyn könne, daß Ein Wesen Alles ist, in unendlich mannichfaltigen Formen erscheint, ohne doch aus seiner Einheit herauszutreten; mit der Auflösung dieser Frage beschäftiget sich die Wissenschaft. Ich kann demnach nicht einsehen, wie man behaupten könne, daß Religion und Wissenschaft dem Wesen nach zweyerley wären. Der Religiöse söhnet nicht nur sein Gefühl mit Gott aus, sondern auch sein Wissen: und in dem Maße in welche die Erkenntniß edler, als das Gefühl, gewährt auch die Religion des Verstandes eine höhere Stufe von Seligkeit, als die Religion des Sinnes.

Religion besteht nicht in blossen Empfindungen, und vorübergehenden Rührungen: ihr Wesen ist nicht blosses Beten: sie ist wohl auch dieses, und muß es seyn; sie ist aber noch mehr, sie ist ein klares deutliches Bewußtseyn, daß stets alle Dinge mit Gott versöhnet und wahrhaft göttlich sind. Aber auch dieses Bewußtseyn ist noch nicht alles, was zum We-

sen der Religion gehört. Der Mensch ist erst dann ganz mit Gott ausgesöhnt, wenn nebst Sinn und Verstand er auch noch seinen Willen mit Gott vereiniget, und freywillig in dieser Vereinigung verharret. Erst diese Vereinigung macht die Religion zur Tugend, und führt sie eigentlich in das menschliche Leben ein.

III.

Religion des Willens.

Ich habe schon einmal über den Unterschied, welcher sich zwischen der Religion und der Tugend vorfindet, gesprochen. Wie die Wissenschaft, so ist auch die Tugend von der Religion nicht dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden. Man kann von Gott nicht sagen, daß er handele, aber auch nicht, daß er nicht handele. Auf gleiche Weise kann man auch von der Verbindung mit Gott, der Religion, das Handeln als ein wesentliches Merkmal weder bejahen, noch verneinen. Welche das Handeln von der Religion ausschliessen, sind daher nicht mehr der Wahrheit theilhaftig, als diejenigen, welche die Religion zu einem blossen Handeln machen wollen. So wenig ich mit denen übereinstimmen kann, welche die Gefühle aus der Religion verbannen, eben so wenig kann ich mit denjenigen einerley Meinung

seyn, welche das Handeln von ihr ausschliessen, sagend: „Alles soll wohl mit Religion geschehen, nichts aber aus Religion. Religion und Handeln seyen zweyerley — von einander unabhängig, und eines könne bestehen ohne das andere. Das sittliche Handeln, Tugend und Rechtthun gehe vom Menschen selber aus, und aller moralischer Werth sey dahin, so wie der Mensch sich durch die fremdartigen Gefühle der Religion zum Handeln bestimmen lasse.“ In einer Moral, welcher die religiösen Gefühle fremdartig sind, wie leider der Fall in der Moral unsers Zeitalters, mag so geredet werden. Die Moral aber hatte nicht immer solche Selbstständigkeit, wie sie dermal haben soll, und hat sie auch nicht an sich. . In Gott sind doch Fühlen, Denken und Handeln nicht Wesen verschiedener Art: sollten sie es im Menschen seyn, der sich mit Gott verbunden, in der Religion? Meinerseits bin ich fest überzeugt, daß im religiösen Menschen Gott nicht nur fühlet, sondern auch denket, wirket und handelt. Religion ist daher nichr blos Gefühl des Unendlichen im Menschen, sondern auch Handeln in ihm. Das Handeln ist daher wahrhaft betrachtet, und an sich dem Fühlen nicht fremdartig, sondern mit ihm gleiches Wesens. Das religöse Gefühl ist weder dem moralisch guten Handeln, noch ist dieses jenem unnatürlich: beide sind von gleicher Natur, aus Einem und demselben absoluten Wesen geboren. Nicht aus einer eignen Quelle muß das gute Handeln hervorgehen, sondern aus der nämlichen, woraus das edle Füh-

len und das wahre Denken entspringt. Das war eben der verderblichste Irrthum der neuern Moral, daß sie sich von der Religion wollte unabhängig machen. Moralität und Religion würden unfehlbar, beide zusammen, zu Grund gegangen seyn, wäre solchem irrigen Beginnen nicht Einhalt geschehen. Wer die Moral von der Religion absondert, schneidet den Zweig von dem Stamme ab, woraus ihm einzig die Säfte, und die Kraft des Lebens fliessen. Die Religion lähmet nicht nur nicht die Tugendkraft des Menschen, sondern sie ist vielmehr die Quelle dieser Kraft selbst. Die Moral ist lahm in allen Gliedern, wie du diese Quelle lebendigen Wassers ihr abschneidest. Die Kenntniß und die Kraft des guten Handelns hast du ihr genommen. Welchen die religiösen Gefühle und Einsichten zum Handeln bewegen, treiben nicht böse, sondern gute Geister. Der Engel, welchen der himmlische Vater seinem Sohne gesendet, hat ihm in jener Leidensstunde nicht Ruhe und Heiterkeit, sondern Kraft*) gebracht.

Handeln heißt etwas thun aus freyem Antriebe, nach eigenen Vorstellungen. Handeln ist als ein Wirken zu gleich ein Denken. Die Prinzipien des Handelns sind demnach: ein Prinzip des Wirkens, ein Beweggrund, oder Antrieb: ein Prinzip des Denkens, ein Zweckbegriff.

---

*) Apparuit illi Angelus de coelo confortans eum. Luc. XXII.

Ein Handeln, dessen Zweck und Beweggrund zeitlicher Natur ist, ist nur ein relativ gutes Handeln: ein Handeln aber, dessen Zweckbegriff eine ewige Wahrheit oder Idee, und dessen Beweggrund ein absoluter, die Liebe ist, ist absolut, oder moralisch gut. Absolute Begriffe stammen aus einer absoluten Erkenntniß, absolute Beweggründe aus einer absoluten Kraft. Das absolut gute Handeln kommt von dem absoluten Wesen — ist Handeln Gottes im Menschen; geht daher von der Religion aus. Nur der Mensch kann moralisch gut handeln, welcher sich in den Besitz der absoluten Erkenntniß des guten Handelns gesezt d. i. welcher von dem guten Handeln dieselbe Erkenntniß hat, welche das absolute Wesen selbst davon hat, der also seine Erkenntniß mit der Erkenntniß Gottes vereiniget. Nur derjenige wird absolut und schlechthin gut handeln, der sich zu demselben durch keine Lust, oder Nutzen, überhaupt durch kein irdisches Gut bewegen läßt, sondern den einzig nur seine mit dem absoluten Wesen vereinigte Kraft dazu antreibt.

Was alle und jede Dinge der Natur gestaltet, und auf die mannichfaltigste Weise im Grossen, wie im Kleinen beweget, ist Gottes Kraft, wirkend nach Gottes Verstand, der ihnen die Richtschnur, das Gesetz ihres Wirkens ist. Der Grund, welcher die Naturdinge in Bewegung sezt, ist daher ein absoluter, absolut die Ideen, oder Zweckbegriffe, nach welchen sie wirken. Jedes Wesen der Natur realisirt einen göttlichen Gedanken,

der ihm Gesetz seiner Wirksamkeit ist, mit absoluter Kraft, des Gesetzes Fülle. Alles, was immer geschieht in der Welt, ist Wirkung Gottes, alles darum gut; die Welt im Ganzen und im kleinsten Theile ist Seyn und Wirken des absoluten Wesens. Auch die Kraft, welche dem Handeln des Menschen zum Grunde liegt, ist Gottes Kraft, und sie wird wie die Kraftäusserung jedes andern Wesens nach einer Idee geleitet. Bewußtlos realisiren die einzelnen Dinge der Natur die ihnen eingeborne Idee; denn was sich in ihnen mit Bewußtseyn bejaht, sind nicht sie, sondern ist der göttliche Geist. Der Mensch ist vor den Dingen der Natur ausgezeichnet durch die Selbsterkenntniß und die Absolutheit seiner Kraft. Ihm ist gegeben das Vermögen, das durch sich selbst zu seyn, was die andern Dinge nur durch Gott sind, Seyn und Wirken Gottes. Im Falle er Seyn und Wirken Gottes ist durch sich selbst, ist er Mensch d. h., wenn der Mensch von seinem Handeln die Ideen sich erwirbt, welche Gott davon hat, und wenn er dann freywillig nach diesen Ideen handelt, dann ist sein Handeln und Leben das Handeln und Leben eines Menschen, ein absolut gutes Handeln; wenn er aber nicht nach diesen Ideen wirket, sondern nach andern Vorstellungen, ist sein Handeln nicht mehr ein Handeln nach der Wahrheit, nach der absoluten Erkenntniß, nicht mehr Handeln und Leben eines Menschen, und in diesem Betracht kein gutes, moralisches Handeln. Und so glaube ich gezeigt zu haben, daß der Mensch, wenn er mo-

ralisch gut handeln will, seine freye Wirksamkeit vereinigen müsse mit der Wirksamkeit des absoluten Wesens, und dann dieses in sich müsse handeln lassen. Solche freywillige Vereinigung des eigenen Willens mit dem Willen Gottes, ist Religion des Willens, moralische Religion. Gott das unendliche Wesen ist auf unendliche Weise; aber Mensch ist er nur, wenn auch der Mensch selbst, freywillig und mit Liebe in ihm ist. Welchen Menschen die Liebe beweget, in dem ist und wirket Gott; und er hört doch nicht auf, ein Mensch, ein selbstständiges freyes Wesen zu seyn: denn darinn besteht die Natur der Liebe, daß ich das absolute Wesen ganz in mich aufnehme, und in mir wirken lasse, und dennoch nicht aufhöre, Ich zu seyn*). — —

Wahre, ächte Tugend ist nothwendig Religion, sowie umgekehrt die wahre Religion nothwendig Tugend ist. Der Mensch ist nicht auf die Art mit Gott verbunden, wie andere Naturwesen, sondern seine Vereinigung mit Gott ist eine freywillige, eine Verbindung aus Liebe, eine Tugend. Die Religion als Tugend betrachtet, die Religiosität, oder Frömmigkeit, ist die Fertigkeit des Menschen, alles zu thun aus einem absoluten Antriebe, aus Liebe, und nach einer absoluten Erkenntniß, nach Wahrheit. Der religiöse Mensch handelt mit der höchsten Freyheit, und doch nicht selbst, sondern in ihm ist kontinuirlich Gott wirksam. Sein

*) Vergl. meine Schrift: „Die ersten Grundsätze der Ethik, Landshut bey Thomann, 1807, I. Hauptst., von der absoluten Güte des menschlichen Handelns.

Sinn, sein Verstand und sein Wille ist mit dem Willen Gottes vereiniget, aber auf eine freye Weise, d. i. durch den Menschen selbst. Der Mensch könnte auch, wenn er wollte, seinen Sinn seinen Verstand und Willen von der Einheit mit Gott lostrennen; aber das will er nicht, sondern er freut sich vielmehr dieser Einheit mit Gott, und achtet es für sein einziges und höchstes Gut, immer darinn zu verbleiben. Diese freywillige Vereinigung des Menschen mit Gott macht die Religion zur Tugend, zu einem freyen Handeln, zu einer Wirksamkeit des Willens in Erfüllung aller Pflichten, welche durch das ganze Leben ununterbrochen und ausschliessend fortdauert. Auch in der Natur und ihren einzelnen Geschöpfen dauert die Wirksamkeit Gottes immer fort. Die Gesammtheit der Naturdinge ist immer mit Gott vereiniget, in allen wirket und lebet Gott. Aber diese Vereinigung ist keine freywillige, und kann keine Tugend genannt werden. Tugend ist sie nur in Wesen, die freyen Willen haben, welcher die Bedingung der Möglichkeit aller Tugend ist. Darinn besteht die Tugend der Frömmigkeit, daß der Mensch seinen eigenen Willen verläugne, an dessen Stelle den Willen Gottes setze, und diesen wirken lasse mit Freyheit in seinem Sinn und in seinem Verstande. Erstere Art der religiösen Tugend ist religiöse Liebe: leztere religiöse Weisheit. Sie sind nicht nur Tugenden, sondern Grund oder Kardinal-Tugenden. Denn so lange der Mensch nicht freywillig und mit Liebe Gott in sich wirken läßt, fehlt seinen Handeln die eine Bedingung ab-

soluter Güte, die Absolutheit des Beweggrundes: und auf gleiche Weise, solange der Mensch nicht der eignen Erkenntniß entsagt, und der göttlichen, der Vernunft den Eintritt gestattet, fehlt seinem Handeln die andere Bedingung der Güte, die Absolutheit des Begriffes, die Wahrheit.

Die religiöse Liebe thut alles aus einem absoluten Antriebe, oder Gottes wegen. Sie ist daher absolute Wirksamkeit des Willens in Erfüllung der Pflichten, eine Tugend, und nicht eine blosse Naturgabe. Der Mensch erwirbt sich die Liebe Gottes, wie jede andere Tugend, selbst durch seine Freyheit. Er könnte sich auch zu seinem Handeln durch andere Beweggründe, als die Liebe Gottes, bestimmen lassen. Allein, weil er erkennt, daß die Liebe zu Gott der einzige wahre Beweggrund ist, der das Handeln gut macht, so faßt er den Entschluß, alles aus Liebe zu Gott zu thun; Gott ganz allein, ausschliessend und kontinuirlich in sich wirken zu lassen. Nur wenn der Mensch Gott über alles liebet, aus allen Kräften; und aus ganzer Seele ist sein Leben ein tugendhaftes Leben; nur dann sein Handeln ein gutes Handeln, wenn ihn nichts dazu bestimmt, als einzig die Liebe zu Gott.

Die religiöse Weisheit erkennet für alle und jede Handlungen den Willen Gottes. Sie ist, wie die Liebe, dem Menschen nicht angeboren, sondern wird durch öfters wiederholte Uebung des Erkenntnißvermögens erworben. Sie ist eine Tugend, eine Fertigkeit in Erkenntniß der praktischen Wahrheiten, oder der Ideen des Handelns.

Der religiöse Weise unterwirft seine Erkenntniß der Erkenntniß Gottes, oder besser gesagt, er vereinigt sie mit derselben, wohlwissend, daß durch sich selbst der Mensch nicht die Wahrheit erkennen kann, sondern nur insofern, als Gott in ihm erkennt. Wie die Liebe, so ist auch die Weisheit eine allgemeine, oder göttliche Tugend, und muß als solche das ganze menschliche Leben, alles sein Thun und Lassen durchdringen, um es moralisch gut zu machen. Die Religiosität muß sich über den ganzen Menschen, über sein Fühlen, Denken und Handeln ausbreiten, wenn der Mensch auf Tugend Anspruch machen will. Alle und jede seiner Gefühle, Gedanken und Handlungen müssen göttlicher Natur und göttlichen Ursprunges seyn, um sittlich gut genannt werden zu können. Ohne Religion keine sittliche Güte. Denn Gott allein ist gut, und was nicht durch Gott geschieht, ist nicht gut. Welcher Mensch bestrebt ist, seiner Bestimmung zu entsprechen, die ist, Gott auf eine besondere Weise zu repräsentiren, wird sich alle mögliche Mühe geben, die ungöttlichen Empfindungen, Gedanken und Handlungen aus seiner Seele zu verbannen, und dagegen in dieselben die göttliche Liebe und Weisheit einzuführen. Dieß geschieht, wenn er beständig an Gott denkt, bey allen Empfindungen, Gedanken, Handlungen sich erinnert, daß sie Offenbarungen Gottes, Aeusserungen des absoluten Wesens seyn sollen, und nur einzig, wenn sie dieses durch ihn sind, Werth haben. Ein solches kontinuirliches Andenken an Gott, das der Mensch freywillig durch sein ganzes

Leben fort unterhält, und so lange er ein freyes Wesen bleibt, nie unterbricht, ist die Andacht: der Sauerteig, der mit dem menschlichen Leben, mit der ganzen Masse seiner Gefühle, Gedanken und Handlungen innigst vermischt werden muß, um ihnen himmlischen Geschmack mitzutheilen, und zugleich sie vor Verwesung zu bewahren. Eine Handlung, ein Gefühl oder Gedanke, die nichts von dieser göttlichen Zugabe empfangen hätten, gehört nicht in das Leben des vollkommenen Menschen, so wie der Mensch selbst, welchem die Andacht ganz fremde ist, nicht unter die Zahl guter Menschen gerechnet werden kann. Die Andacht allein ists, die in die Gefühle des Menschen Liebe, in sein Denken Wahrheit, und in seine Handlungen Tugend bringt.

Beschluß.

Und so umfaßt die Religion den ganzen Menschen. In seinem Gefühle ist sie die Liebe, in seiner Erkenntniß die Wahrheit, und in seinem Willen die Tugend. Gott offenbaret sich im Menschen durch jedes schöne Gefühl, durch jede wahre Erkenntniß, durch jede würdige Handlung: und dieses alles einzig durch Andacht, und Religion, welche Gott in der menschlichen Seele fest hält, und dadurch die Nährerin und Pflegerinn aller Liebe, Wahrheit und Tugend wird.

Dieß ist das Wesen der Religion: die freywillige Vereinigung des menschlichen Verstandes und des menschlichen Willens, überhaupt des ganzen Menschen mit Gott.

Druckfehler.

Wegen Entfernung des Druckorts haben sich nachstehende Druckfehler eingeschlichen:

Seite,	Zeile,	ist	statt	— —	zu lesen:
27	16	—	—	ihr	ihm
32	25	—	—	sebist, das	selbst das
—	26	—	—	daß	das
33	1	—	—	, aber	. Aber
36	7	ist nicht wegzustreichen			
54	9	—	—	denn	dem
60	7	—	—	hintritt	hinzutritt
—	27	—	—	wurdeu	werden
—	lezte	—	—	dem	den
62	10	—	—	nach Dezennien l. durch	
—	17	—	—	Jahre	Jahren
63	13	—	—	Andere	Andern
64	5	—	—	nur glücklich	unglücklich
—	18	—	—	exequiriren	exequiren
66	24	sind zwey Comma wegzustreichen			
67	16	: ein , zu machen			
—	25	—	—	Leiber	Leiden
68	25	—	—	ersetzen	ersitzen
70	3 v. u.	—	—	Anfänger	Anfänge
71	4	—	—	ruhet	rühret
—	5	—	—	Vorsteher	Verfechter
72	4 v. u.	—	—	Masse	Maße
74	7 v. u. ist nach sind das Comma wegzustreichen				
75	14 ist nach Gott" wegzustreichen, und nach drittes" ; zu setzen.				
—	21	—	—	welcher	welchen
80	ist durchaus st. Stral z. l. Strahl, Strahlen				
81	11	—	—	Nur	Nun
83	8	—	—	; die	d. i.
—	18	—	—	gewährt	gewahret
84	25	—	—	nahet	machet
—	26 eine ihrer Stralen — einer ihrer Strahlen				
88	5 v. u. nach anzugeben l. einen adäquaten.				
93	10	—	—	denn	dann
—	19	—	—	nach werden l. kann	
94	8	—	—	nach in l. unserer	
—	2 v. u.	—	—	welcher	weichen
95	9	—	—	Idee	Ideen
116	10	—	—	der Zustände —	zu finden
117	4	—	—	folgender Satz —	folgende Sätze
120	15	—	—	auf	auch
121	8	—	—	das Unendliche,	des Uuendlichen
123	3	ist nach physischen z. l. und			
—	19	—	—	Reiche	Reichen
124	3	—	—	dem Dinge	den Dingen
—	13	—	—	denn	aber
127	3	ist nach seyn			
131	18	nach Gegensätze das Comma zu tilgen			
134	10	—	—	den	dem

Seite,	Zeile,	ist statt — —	zu lesen:
135	5 v. u. ist einmal kein wegzulassen.		
—	4 v. u. ist nach Göttlichen — Idee zu lesen		
136	8 v. u. ist nach leisten		das Comma wegzustreichen.
139	5 v. u. nach endliches		
143	4 ist nach Seyn, Z. 13 nach Gesagten		
138	11 — —	in	im Timäus
139	13 — —	ein	eine
—	14 — —	dem	dann
—	lezte Z. — —	Aufhören	aufzuhören
143	2 — —	jeder Idee	, jede Idee,
143	9 — —	nun	nur
—	5 v. u. — —	denn	dann
144	9 v. u. — —	ein	eine
147	2 v. u. — —	durch eine andere	durcheinander
148	6 v. u. — —	Monate	Momente
150	6 u. 11. ist das Comma wegzulassen.		
152	2 — —	gut	Zeit
153	1 — —	welchem	welchen
154	2 — —	diese	dieser
—	16 ist nach aufeinander das Comma wegzustreichen.		
155	3 — —	Reale	Realen
—	8 — —	Materielle	materielle
156	8 — —	Grad	Grund
161	1 — —	begreifender	begreifend
—	19 — —	ein vorübergehender	eine vorubergehende.
164	17 — —	und	in
—	23 — —	ein	eine
171	6 v. u. — —	ihrem	ihren
—	9 v. u. — —	welcher	welche
174	4 v. u. ist nach verschwinden		
175	7 v. u. nach Gott		
176	5 v. u. nach göttlich u. a. m. das Comma wegzulassen.		
188	25 — —	ihm	ihn

Seite, Zeile, ist
135

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Buchner, Andreas,

Das Wesen und die Formen der Religion

Bd.: 1

Landshut 1809

Ph.pr. 171 f-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040011-0